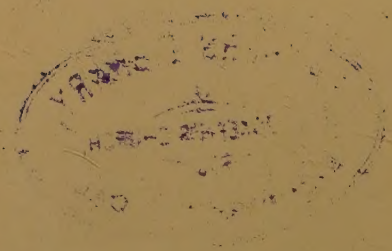
NOTRE VIE SURNATURELLE



CH. DE SMEDT, S. J.
BOLLANDISTE

Notre Vie Surnaturelle

SON PRINCIPE ✱ SES FACULTÉS

LES CONDITIONS DE SA PLEINE ACTIVITÉ

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

Nouvelle édition

ST. JOSEPH'S CHURCH
SAN JOSE, California

PREMIER

BRUXELLES
ALBERT DEWIT
ÉDITEUR
53, Rue Royale
1912

44151

Ego Iosephus De Vos, praepositus Provincialis Societatis Iesu in Belgio, potestate ad hoc mihi facta ab Admodum Reverendo Patre Francisco Xaverio Wernz, eiusdem Societatis Praeposito Generali, facultatem concedo, ut opus cui titulus *Notre Vie Surnaturelle : son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité*, a Patre Carolo De Smedt sacerdote S. I. conscriptum, et a deputatis censoribus rite recognitum atque approbatum, typis mandetur.

In quorum fidem has litteras manu mea subscriptas et sigillo meo munitas dedi.

Bruxellis, die 9 decembris 1909.

I. De Vos, S. I.

Imprimatur.

Mechliniae, 16 Ianuarii 1910.

J. Thys, *can., lib. cens.*

Droits de reproduction et de traduction réservés.

PRÉFACE

L'histoire de la composition de ce livre est l'histoire banale de celle de tant de publications dont le marché de la littérature religieuse est encombré chaque année. De bonnes âmes ont été particulièrement frappées de la manière dont certaines vérités du monde surnaturel leur ont été exposées dans des retraites ou dans des séries de conférences spirituelles; elles désirent se remettre à loisir devant l'esprit ce qui les a, leur semble-t-il, vivement éclairées et consolées et en faire profiter d'autres âmes auxquelles elles sont unies par les liens d'une sainte amitié; elles pressent, en conséquence, le prédicateur qui a été l'instrument de cette consolation, de leur laisser ses enseignements par écrit; et celui-ci, après quelques hésitations et quelques résistances plus ou moins sincères, se laisse persuader, rassemble les canevas de ses instructions, les retouche, les complète et les livre à la presse.

Il en a été ainsi pour les présentes études sur la vie surnaturelle de nos âmes ici-bas.

Il est un reproche au moins que l'auteur de cet essai a le droit de s'épargner : c'est celui d'avoir mis trop d'empressement à produire au jour ses élucubrations pieuses. Ces deux volumes sont le fruit d'une lecture assidue des maîtres les plus illustres de la science théologique et de la science ascétique, notamment de saint Thomas d'Aquin et de Suarez, de saint Ignace, de saint François de Sales et de sainte Thérèse; l'auteur y a consigné aussi le résultat de bien des observations sur soi-même et sur les autres, poursuivies pendant près de soixante années de vie religieuse et près de cinquante de vie sacerdotale, au cours de laquelle les loisirs que pouvaient lui laisser l'enseignement des sciences sacrées, et plus tard les travaux hagiographiques, ont été principalement consacrés à donner de nombreuses retraites spirituelles à diverses classes de personnes et à remplir les fonctions d'instructeur et de confesseur ordinaire ou extraordinaire dans plusieurs communautés religieuses des deux sexes.

Dès le début et dans toute la suite de l'exercice de son ministère apostolique, il a été douloureusement frappé de devoir constater qu'une foule d'âmes ferventes, c'est-à-dire animées d'un désir sincère et énergique d'arriver à la perfec-

tion, étaient arrêtées ou retardées dans leurs progrès et passaient par des états de trouble fort pénibles, à cause des idées imprécises, souvent même inexactes ou fausses, qu'elles s'étaient faites sur le but à poursuivre et sur les moyens de l'atteindre; il s'est constamment appliqué, dans sa direction spirituelle, à dissiper ces nuages, et il a eu la consolation de voir se développer chez un bon nombre, cet esprit de courage, de confiance et de paix dont le défaut les avait fait cruellement souffrir pendant de longues années.

On lui fait espérer que la publication de ses conférences pourrait consolider ce fruit et le multiplier. Puissent ces espérances n'être pas trop déçues.

*
* *

Un autre reproche, dont il est parvenu quelquefois à l'auteur de timides échos, et contre lequel il tient à se prémunir, c'est celui d'avoir écarté comme systématiquement les mobiles d'activité spirituelle qui s'inspirent de l'esprit de crainte et de ne guère prôner que ceux qui sont fondés sur l'esprit de confiance et d'amour. N'y a-t-il pas là une tendance qui peut exposer à des dangers d'illusion, et les grands ascètes ne

sont-ils pas unanimes à vouloir faire marcher de pair l'esprit de crainte et l'esprit d'amour et à tempérer l'un par l'autre?

La réponse à cette espèce d'objection est fournie par les règles pour le *Discernement des esprits* consignées par S. Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*, parmi les instructions se rapportant à la première et à la seconde semaine de ces Exercices. Les deux premières règles pour la première semaine sont conçues en ces termes: " *Première règle.* A l'égard des personnes qui „ vont de péché mortel en péché mortel „ [et la même règle peut s'appliquer, proportion gardée, aux âmes qui ont l'habitude du péché véniel délibéré et qui sont caractérisées par le terme d'âmes *tièdes*] " la conduite de l'ennemi est de „ leur proposer des plaisirs apparents, leur occu- „ pant l'imagination de jouissances et de volup- „ tés sensuelles, afin de les retenir et de les „ plonger plus avant dans leurs vices et dans „ leurs péchés. Le bon esprit, au contraire, agit „ en elles d'une manière opposée : il excite dans „ leur conscience le trouble et le remords, en „ leur faisant sentir les reproches de la raison.— „ *Seconde règle.* Dans les personnes qui tra- „ vaillent courageusement à se purifier de leurs „ péchés et vont de bien en mieux dans le ser-

„ vice de Dieu, le bon et le mauvais esprit opèrent „ en sens inverse de la règle précédente; car „ c'est le propre du mauvais esprit de leur causer „ de la tristesse et des tourments de conscience, „ d'élever devant elles des obstacles, de les „ troubler par des raisonnements faux, afin „ d'arrêter leur progrès dans le chemin de la „ vertu. Au contraire, c'est le propre du bon „ esprit de leur donner du courage et des forces, „ de les consoler, de leur faire répandre des „ larmes, de leur envoyer de bonnes inspirations „ et de les établir dans le calme, leur facilitant „ la voie, afin qu'elles avancent de plus en plus „ dans le bien. „ — Cette seconde règle est confirmée par la première des règles pour la seconde semaine : " C'est le propre de Dieu et de ses „ anges, lorsqu'ils agissent dans une âme, d'en „ bannir le trouble et la tristesse que l'ennemi „ s'efforce d'y introduire, et d'y répandre la „ véritable allégresse et la vraie joie spirituelle. „ Au contraire, c'est le propre de l'ennemi de „ combattre cette joie et cette consolation intérieure par des raisons apparentes, des subtilités et de continuelles illusions „.

Le devoir du directeur spirituel est évidemment de seconder l'action du bon esprit. Or, c'est seulement aux âmes dont il est question

dans la seconde des règles de la première semaine et dans la première de celles de la seconde semaine que s'adressent nos avis. Si des âmes tièdes ou insoucieuses de leur perfection s'avisent d'appliquer à tort certains d'entre eux afin de combattre à leur aise les remords et les troubles par lesquels l'esprit de Dieu tâche de les retirer de leur désordre, il y aurait là une illusion grossière trop facile à éviter pour qu'il convienne de s'en préoccuper outre mesure : elle naît moins de la faiblesse de l'intelligence que de la mauvaise disposition de la volonté. L'expérience démontre que les âmes ferventes sont, au contraire, très exposées à se croire mal à propos atteintes par les motifs de crainte, qui ne doivent servir qu'à retirer les autres des voies mauvaises dans lesquelles elles sont égarées.

*
* *

On ne s'étonnera pas que nous nous préoccupions spécialement de ceux qui ont embrassé l'état de perfection par la profession religieuse. Mais ce n'est pas seulement cette classe de lecteurs que nous avons en vue; un grand nombre de membres du clergé séculier ne le cèdent en rien dans leurs ambitions de pléni-

tude de vie surnaturelle aux religieux les plus fervents; en outre, il n'est heureusement pas si rare de rencontrer, parmi les laïques vivant dans le monde et parmi les personnes engagées dans les liens sacrés du mariage, des âmes qui aspirent avec ardeur aux sommets les plus élevés de la perfection chrétienne et marchent vers ces sommets avec une énergie et une constance dont le spectacle doit réjouir les yeux de Dieu et de ses anges. Eux aussi ont particulièrement besoin d'être éclairés et encouragés, pour ne pas perdre leur temps en des agitations douloureuses et stériles.

C'est en leur considération surtout que nous avons assez souvent mêlé à l'étude directe de la vie surnaturelle, des réflexions à tendance apologétique, à l'encontre de l'ignorance et des préjugés antireligieux dont ils ne peuvent s'empêcher d'entendre autour d'eux les déconcertants murmures.

* * *

Nous avons rejeté à la fin du volume, sous le titre de *Textes justificatifs,* les textes latins les plus importants (et aussi les textes grecs dans la version latine des éditions bénédictines) auxquels nous nous référons dans le corps de ce

volume pour appuyer les idées qui y sont développées. Les théologiens préfèreront sans doute avoir sous les yeux les termes originaux des auteurs cités, plutôt qu'une traduction française, dont la fidélité peut toujours paraître plus ou moins suspecte.

Nous avons cru aussi à propos, dans l'intérêt de la clarté de notre étude, de rappeler succinctement, dans une *Introduction* préliminaire, le sens précis des termes de langage philosophique et les notions de psycho-physiologie qui y reviennent assez souvent; les lecteurs qui ne seraient pas assez familiarisés avec ce genre de termes et de notions pourraient être rebutés par cette suite de définitions et de divisions abstraites qui ne leur offriraient pas tout d'abord grand intérêt. Aussi avions-nous beaucoup hésité à la conserver; mais des censeurs compétents nous ont vivement engagé à ne pas la supprimer. Nous nous bornerons donc à prévenir qu'il n'y aurait guère d'inconvénient à ne pas prendre connaissance de cette introduction avant d'entamer la lecture du volume; on peut se borner à en parcourir le troisième article (pp. 37-41), dans lequel est esquissé le plan général de notre ouvrage, et à consulter le reste de l'introduction lorsqu'il y est renvoyé à l'occasion.

AUTEURS ET OUVRAGES CITÉS

(*Les chiffres soulignés indiquent les pages où se lisent les extraits cités*).

Annales de la Société scientifique de Bruxelles, année 1908-1909. *28*.

Augustinus (S.), episcopus Hipponensis. *539*.

Bainvel (J.-V.), *Nature et surnaturel* (3e édit., 1905). *37*, *38*, *52*, *209*, *212*, *258*.

Basilius (S.), episcopus Caesareensis. *540*, *542*, *544*.

Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale* (Prati, 1889-1893, 7 vol.). *71*, *331*.

Bouffier (Gabriel), *Petits traités de direction extraits de la correspondance de S. François de Sales* (4e édit., Avignon, Aubanel, s. d.). *327*.

Choupin (Lucien), *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (Paris, Beauchesne, 1907). *222*, *223*, *224*, *226*, *227*.

Concilium Tridentinum. *60*, *66*, *139*, *157*, *176*, *181*, *332*, *335*.

Concilium Vaticanum. *177*, *179*, *180*, *182*.

Congregatio (Sacra) Indulgentiarum. *361*, *363*, *364*.

Denzinger (H.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (edit. 10a [curante Cl. Bannwart], Friburgi Brisg. 1908). *50*, *223*, *332*.

Evellin, *Rapport sur l'enseignement de la morale dans les écoles primaires de l'Académie de Paris en 1897*. *456*.

Eymieu (Antonin), *Le gouvernement de soi-même* (Paris, Perrin, 1907). *80-85*.

François de Sales (S.), *Lettres* (tome XI à XV de l'édition des *Œuvres* complètes, publiées par les soins des Religieuses de la Visitation du monastère d'Annecy.—Nous nous sommes permis de retoucher l'orthographe et parfois, mais rarement et légèrement, le style archaïque du texte original). *102-108*, *327*, *359-360*, *445*.

— *Traité de l'amour de Dieu* (tomes IV et V des *Œuvres*). *68*, *123*, *139*.

Gay (Mgr), *De la vie et des vertus chrétiennes* (Poitiers, Oudin, 1875, 2 vol.). *58*, *154-156*.

— *Élévation sur la vie et la doctrine de Jésus-Christ* (Poitiers, Oudin, 1879, 2 vol.). *458-459*, *487*.

Génicot (E.), *Theologiae moralis institutiones* (edit. II[a], 1898, 2 vol.). *71*, *87*, *127*, *331*, *334*.

Gratry (A.), *De la connaissance de l'âme* (5[e] édit., 1874, 2 vol.). *194-196*.

Ignace de Loyola (S.), *Exercices spirituels*. *VIII*, *IX*, *397*.

La Colombière (Vén. Claude de), *Sermons*. *350*, *351*, *352*.

Landriot (Mgr), *La femme pieuse*. *242-246*.

Ledos (Gab.), *Sainte Gertrude* (Paris, Lecoffre, 1901). *109-110*.

LEHMKUHL (Aug.), *Theologia moralis* (edit. V^a, Friburgi Brisg., 1888, 2 vol.). *534-535, 536, 537.*

LESSIUS (Léon.), *De summo bono* (*Opuscul.* t. III, Parisiis, Lethielleux, 1880). *280, 284, 287, 289, 292.*

MAISTRE (Joseph de), *Soirées de Saint-Pétersbourg. 188.*

MERCIER (Card. Désiré-Joseph), *Psychologie,* (6^e édit., 1903). *4, 12.*

— *Conférences aux élèves du Séminaire de Malines* (Louvain, 1908), *355-356.*

NEWMAN (Card.), *Sermons, chiefly on the theory of religious belief, preached before the University of Oxford* (1). *186-87* (édit. 1909, p. 217), *188* (Ibid., p. 227), *195* (Ibid., p. 225), *260* (Ibid., p. 225), *262* (Ibid., p. 218).

— *An Essay in aid of a Grammar of Assent* (London, 1898). *265-267.*

PAYOT (Jules), *L'éducation de la volonté* (2^e édit., 1904). *456.*

PLATON, *De la République* (Œuvres, trad. V. Cousin, tome X, Paris, 1834). *268- 271.*

PONLEVOY (R. P. de), *Vie du Père de Ravignan. 109.*

(1) Ces sermons ont été prononcés et publiés par Newman avant sa conversion; mais il en a fait paraître ensuite plusieurs éditions, dans lesquelles il a marqué quelques retouches, de manière à faire disparaître tout ce qui aurait pu offenser un lecteur catholique. C'est d'après l'édition récente (London, Longmans and C^o, 1909), qui reproduit ces éditions corrigées, que nous citons l'ouvrage.

Ribot (T.), *La psychologie des sentiments* (4e édit., 1903). *455.*

— *Les maladies de la volonté* (10e édit., 1895). *213.*

Schneider (Mgr Wilhelm), *L'au-delà*, trad. Gazagnol (Paris, Bloud, 1907). *143.*

Suarez (Franc.), *Opera theologica* (Nous le citons d'après l'édition originale). *Passim.*

Terrien (J.-B.), *La grâce et la gloire* (Paris, Lethielleux, 1897, 2 vol.). *51, 61-65, 79, 90, 495, 496.*

Thérèse (Ste), *Vie écrite par elle-même. 285.*

Thomas Aquinas (S.), *Summa theologica* (Romae, Forzani et soc., 1894, 6 vol. in-8°). *Passim.*

— *In Secundum Sententiarum librum* (Opp. S. Thomae, tome X, ed. Venetiis, 1748). *545.*

— *Questiones disputatae de malo* (Eiusdem editionis tom. XV, 1751). *545.*

Thomas (P. F.), *L'éducation des sentiments* (1899). *456-457.*

Van Gehuchten (A.), *Anatomie du système nerveux de l'homme* (3e édit., Louvain, 1903, 2 vol.). *28.*

Veuillot (Louis), *Historiettes et Fantaisies* (5e édit., 1888). *240-242.*

NOTRE VIE SURNATURELLE

INTRODUCTION [1]

Des différentes espèces de vie réunies en l'homme

ARTICLE I

Définitions préliminaires

NATURE, QUALITÉS NATURELLES. — La *nature* d'un être résulte de l'ensemble de ses qualités propres ; c'est cet être considéré en tant qu'ayant reçu du créateur telle destination spéciale, tel rôle spécial à remplir dans l'ordre général des choses et doué par lui, à raison de cette destination, d'un ensemble de qualités, de propriétés qui le rendent apte à y répondre et sans lesquelles il ne possède pas la perfection normale de son espèce. — Ces qualités sont dites *naturelles* ou encore *exigées* par

[1] Voir au sujet de cette introduction l'avis marqué à la fin de la préface.

telle nature ou *dues* à telle nature. On appelle encore qualités naturelles celles qu'un être peut acquérir par l'activité de ses qualités innées ou naturelles dans le premier sens ([1]).

([1]) Le terme *nature* a encore plusieurs autres significations, dérivées de la signification principale. Ce sont les circonstances particulières dans lesquelles il est employé et le contexte de la phrase qui doivent faire saisir au lecteur ou à l'auditeur dans quel sens il doit être entendu ; ainsi, il marque souvent, soit *a*) les relations et les affections résultant de la parenté (liens naturels) ; soit *b*) le tempérament, ou du corps (nature lymphatique, nerveuse) ou de l'âme (nature vertueuse, ardente, perverse) ; soit *c*) les idées ou les sentiments spontanés résultant du tempérament du corps ou de l'âme et qui n'ont pas été modifiés, ou dont l'expression n'est pas plus ou moins contenue sous l'influence de l'éducation ou de la réflexion (cri de nature, instinct de nature) ; en ce sens les qualités *naturelles* sont opposées aux qualités *acquises* ; soit *d*) ce qui répond à la réalité des choses, ce qui n'est pas un signe conventionnel qui les représente plus ou moins exactement (payer en nature, peindre d'après nature). *e*) On désigne aussi par ce terme l'ensemble des choses sensibles, par opposition au monde spirituel ou surnaturel (les spectacles de la nature) ; ou encore *f*) une sorte d'être abstrait, qui est conçu comme la cause, le principe de l'existence des êtres réels (la nature fait bien les choses). — Il est bon de remarquer aussi que le terme *nature* et tous les autres que nous définissons ici, ne s'entendent proprement que des êtres créés ; ce n'est que par un grossier procédé d'analogie, auquel la faiblesse de notre intelligence nous oblige de recourir (ainsi que nous le verrons plus longuement dans un chapitre suivant), que nous appelons *nature divine* ce que nous concevons comme l'ensemble des perfections de Dieu et que nous appliquons à cette nature divine, avec les réserves explicites ou implicites nécessaires, les autres notions qui ne s'appliquent, dans leur sens propre et étymologique, qu'aux créatures.

SUBSTANCE, ACCIDENTS. — Nous distinguons, dans les êtres qui tombent sous notre observation, la *substance* et les *accidents*. Les *accidents* comprennent les propriétés qui appartiennent à un être ou à son mode d'existence, mais que l'on conçoit comme pouvant changer ou disparaître sans que cet être cesse d'exister : telles sont l'étendue, la couleur, la forme, la situation, etc. La *substance,* c'est ce que l'on conçoit comme l'élément stable qui se trouve sous ces accidents variables et qui ne peut disparaître sans que l'être cesse d'exister.

ACTIVITÉ. — L'*activité* est la puissance d'agir. — *Agir,* c'est passer d'un état à un autre, d'une manière d'être à une autre, de façon que ce *mouvement* aboutisse à la production d'un *effet* nouveau, d'une chose qui n'existait pas auparavant et dont l'être agent est dit la cause ; chacun des mouvements ayant ce résultat s'appelle une *action* ou un *acte*.

VIE. — Nous distinguons parmi les substances les êtres *vivants* et les êtres *inanimés*. — On appelle êtres *vivants* ceux dont les mouvements *a*) sont déterminés par un principe intérieur au sujet agissant, et *b*) ont pour terme immédiat un effet, un changement, produit dans ce même sujet. En raison

de ce second caractère, les mouvements *vitaux*, c'est-à-dire propres aux êtres vivants, sont dits *immanents* (1). — Les êtres *inanimés* sont ceux dont les mouvements ne se produisent que sous l'impulsion d'un agent extérieur et dans lesquels par conséquent le principe et le terme immédiats ne se trouvent pas dans le même sujet agissant (2).

La *vie* peut se trouver dans un être *en acte* ou *en puissance :* elle se trouve *en acte* lorsque l'activité immanente s'exerce réellement, actuellement ; elle est *en puissance* lorsque la substance à laquelle elle appartient est capable de l'exercer, sans pourtant l'exercer actuellement (3).

FORCES, FACULTÉS. — La cause immédiate d'un mouvement, d'un acte, s'appelle *force*.

Les forces des êtres inanimés, — qui sont tous des substances matérielles, des *corps*, — sont dis-

(1) Comparez Card. MERCIER, *Psychologie*, t. I, pp. 48-58.

(2) Ainsi le mouvement d'une balle lancée par la main d'un enfant, le mouvement des rouages d'une montre, la formation des cristaux, les combinaisons chimiques ne sont pas des mouvements, des actes vitaux. Comp. ouvrage et passage cités.

(3) Ainsi la vie végétative est seulement en puissance dans une graine desséchée, mais qui germera dès qu'elle sera placée dans des conditions favorables de chaleur et d'humidité. On peut dire aussi que la vie sensitive et la vie intellectuelle sont seulement en puissance dans l'homme qui est en état de syncope ou plongé dans le sommeil.

tinguées en trois groupes principaux, les forces *mécaniques*, les forces *physiques* et les forces *chimiques* ; ces forces sont respectivement étudiées par les trois sciences spéciales qu'on appelle la mécanique ou science du mouvement, la physique, qui a pour objet les propriétés générales des corps (pesanteur, chaleur, lumière, électricité), et la chimie, qui a pour objet les propriétés spéciales des corps simples ou élémentaires, dont les combinaisons diverses donnent origine à tous les autres corps, ainsi que les lois spéciales qui président à ces combinaisons.

Les principes d'activité qui rendent un être vivant capable d'exercer certains actes d'un ordre plus élevé que ceux qui peuvent être produits par les forces mécaniques, physiques et chimiques, — tels que les sensations, les représentations imaginatives, les idées, les résolutions ou déterminations volontaires, — sont plutôt appelés *facultés* ou puissances, le terme de *forces* proprement dites étant surtout appliqué aux principes d'activité purement matériels.

FONCTIONS, ORGANES. — On appelle *fonctions* d'une vie les diverses espèces d'activités par lesquelles cette vie s'entretient, se développe et s'exerce.

Ces fonctions, dans les êtres vivants matériels, — ou dans la partie d'êtres vivants qui est matérielle, — s'exercent par des instruments matériels, qu'on

appelle *organes*; ces organes sont composés de divers éléments de structure différente, qui s'unissent et concourent dans une action commune pour produire un effet déterminé (1).

Loi. — La *loi* d'une activité, la *loi* d'un être, c'est la manière d'agir imposée à cet être en vertu des propriétés de sa nature, — soit par une nécessité physique et inéluctable, soit par une nécessité morale, c'est-à-dire par une obligation à laquelle doivent se soumettre volontairement les êtres intelligents libres auxquels elle est proposée.

ARTICLE II

Trois espèces de vie naturelle dans l'homme

En jetant un coup d'œil sur les êtres qui nous environnent, nous reconnaissons aussitôt parmi eux une foule d'êtres vivants, les plantes, les animaux, les hommes nos semblables, et une foule d'êtres inanimés, la terre, les pierres, les métaux, etc.

Une observation un peu plus minutieuse nous y

(1) C'est pourquoi les êtres matériels ou corps vivants sont aussi appelés *organisés*, tandis que les corps non vivants sont dits *inorganiques*.

révèle ensuite trois classes d'êtres vivants, trois espèces de vie, en chacune desquelles se manifestent des traits caractéristiques dont la présence ou l'absence la distingue des deux autres : la *vie végétative*, la *vie sensitive* et la *vie intellectuelle*. La première se trouve isolée dans les plantes, elle est jointe à la vie sensitive dans les animaux sans raison; à la vie sensitive et à la vie intellectuelle dans les hommes ([1]). — Nous appelons ces vies *naturelles*, parce que, étant donné ce que l'observation nous apprend touchant la destination, le rôle des trois classes de substances auxquelles les vies appartiennent respectivement, nous pouvons constater que les qualités et les forces que l'observation nous fait également découvrir en elles, leur sont nécessaires pour remplir ce rôle, ou peuvent être acquises par elles par le jeu normal de leurs forces innées.

I. La vie *végétative* a deux fonctions principales : la *nutrition* et la *reproduction*. La première a pour but et pour effet de faire croître jusqu'à leur parfaite formation les éléments du corps organisé, et de réparer les pertes que leur fait subir l'action de cer-

([1]) La vie intellectuelle se trouve isolée dans les purs esprits, les anges ; mais nous ne connaissons pas ceux-ci par nos facultés de connaissances naturelles.

taines forces intérieures ou extérieures ([1]); la seconde, de multiplier les individus d'une même espèce d'êtres vivants, par une action vitale qui les fait se produire d'abord dans des corps déjà existants, pour s'en détacher après un certain temps et vivre ensuite d'une vie indépendante.

II. La vie *sensitive*. — Les animaux possèdent, *outre les forces vitales qui constituent la vie végétative*, un autre genre de forces dont l'activité constitue la vie *sensitive*.

On peut distinguer trois forces ou *facultés* spéciales de la vie sensitive :

1° La faculté de *connaissance sensitive*, qui fait que l'animal peut se *représenter* ([2]) les objets maté-

---

([1]) Des physiologistes distinguent dans la nutrition deux fonctions plus particulières : la *nutrition* proprement dite, qui tend à conserver l'être matériel en réparant les pertes de substance qu'il subit par la dépense de la vie, et la *croissance* ou le *développement*, par laquelle il augmente la quantité et la puissance d'activité de la substance dont il se compose. Mais ces deux fonctions sont remplies à la fois par les mêmes organes et par le même mode d'opération. — Il est à remarquer que les êtres organisés se réparent et s'accroissent par l'*assimilation* à leur propre substance de substances étrangères transformées par l'action de leurs forces vitales, tandis que les êtres inorganiques ne se réparent et ne s'accroissent que par la *juxtaposition* à leurs éléments existants d'autres éléments similaires.

([2]) C'est-à-dire se *rendre présent* en quelque manière.

riels par une *image concrète* (1). — Cette faculté a deux modes d'opération, qu'on pourrait appeler des sous-facultés et qu'on appelle le plus souvent elles-mêmes simplement facultés : la *sensation* et l'*imagination*. La sensation fait percevoir les objets qui exercent une action directe et actuelle sur un ou plusieurs des sens corporels (vue, ouïe, toucher, odorat, goût); l'imagination représente les objets absents, qui n'agissent pas actuellement sur les sens.

2° La faculté *appétitive* sensitive ou *appétit sensitif*, qui fait que l'animal éprouve, à l'égard des objets perçus par ses sens ou par son imagination, une *émotion* d'attraction (2) ou de répulsion, suivant qu'ils se présentent comme une source de *jouissance* ou de *souffrance*.

Ce qu'on appelle *jouissance* (3) a été défini de plusieurs manières : ces définitions diverses reviennent, du reste, à la même notion, quoique certains termes puissent à première vue paraître contradictoires. Ainsi *a*) on a dit que la jouissance consiste dans le sentiment de satisfaction, de *repos*, qu'éprouve une

(1) C'est-à-dire correspondant à un objet individuel déterminé : ce terme se comprend mieux par la définition de l'abstraction à donner plus bas (p. 13).

(2) Tendance à s'unir à l'objet ou à l'unir à soi, de la manière dont il en est susceptible..

(3) Ou *plaisir* : les deux termes s'emploient comme synonymes.

faculté *lorsqu'elle atteint l'objet propre* de sa tendance. *b*) On a dit encore qu'elle consiste dans le sentiment, dans la *conscience d'un bien acquis,* d'une perfection acquise. *c*) Suivant l'idée aujourd'hui presque généralement admise, la jouissance est une affection de l'âme (sensitive ou intellectuelle) qui accompagne tout exercice normal de nos facultés sur leur objet propre, lorsque cet exercice est à la fois *énergique et aisé* ([1]); il y a souffrance, au contraire, chaque fois que l'activité normale d'une de nos facultés est empêchée, arrêtée, comprimée par un obstacle quelconque du dedans ou du dehors ([2]).

([1]) On observe encore que l'intensité de la jouissance, considérée sous ce troisième aspect, dépend de trois conditions, qui sont : *a*) la perfection, la puissance de la faculté : une intelligence ou une imagination paresseuse goûte moins que celle qui est vive les jouissances propres à ces facultés ; *b*) l'énergie de l'acte : il faut que l'acte mette en jeu toute la puissance de la faculté, sans pourtant demander un effort qui excède cette puissance ; et pour cela *c*) il faut que l'objet sur lequel s'exerce l'activité de la faculté soit de nature à provoquer le complet développement de sa puissance : s'il est trop simple, trop insignifiant, il ne donnera pas lieu à un effort suffisamment énergique; est-il, au contraire, trop compliqué pour être saisi sans fatigue, l'effort sera trop pénible et la seconde condition de la jouissance fera défaut.

([2]) Les trois définitions, avons-nous dit, expriment au fond la même idée ; en effet, lorsqu'on assigne à la jouissance le caractère de *repos* de la faculté dans la possession de son objet, le terme *repos* ne signifie pas la cessation de l'activité, mais la cessation de l'agitation inquiète, de l'effort pénible dans la poursuite de l'objet, et *atteindre son objet* signifie, pour la faculté, exercer sur lui son acti-

Les émotions qui se produisent dans la faculté affective de la vie sensitive s'appellent *passions* (1); elles peuvent se réduire à deux principales, l'*amour* et la *haine,* qui offrent différentes nuances et prennent des noms divers, d'après la nature des objets sur lesquels elles se portent, ou les circonstances diverses dans lesquelles se présentent ces objets. Ainsi l'*amour* s'appelle *avarice*, *ambition*, *vanité*, etc., suivant qu'il se porte sur l'argent, sur les grandeurs, sur les louanges, etc.; il s'appelle *désir*, lorsque son objet est absent ou n'est pas atteint, *espérance*, lorsque le désir est accompagné d'un sentiment de confiance qui fait juger qu'on l'atteindra dans un avenir plus ou moins prochain, *joie*, lorsqu'on est arrivé à le posséder, etc.

3° La faculté d'exécuter des *mouvements spontanés*.

---

vité à la fois avec une pleine énergie et une pleine aisance. Ainsi, ce que nous nommons dans le langage chrétien *le repos éternel* ne consiste pas du tout dans une inactivité complète de corps et d'esprit, mais, au contraire, dans une activité incessante, la plus énergique et en même temps la plus aisée, dans la possession complète, simultanée et paisible de tout ce qui répond aux aspirations nobles de toutes les facultés de notre être; et ce repos implique évidemment la *conscience d'un bien acquis.*

(1) On se sert particulièrement de ce terme pour marquer des émotions d'une intensité et d'une durée notables; lorsque l'émotion n'a qu'une faible intensité ou une faible durée, on la désigne plutôt sous le nom d'*impression*.

Un mouvement spontané est celui qui se produit à la suite et par l'effet d'une perception sensible, et d'une émotion de l'appétit sensitif née de cette perception.

Tous les mouvements d'un animal, soit intérieurs soit extérieurs, sont spontanés, irrésistiblement déterminés par l'attrait de la jouissance ou l'horreur de la souffrance, dont l'image lui est présentée par le sens ou par l'imagination (en comprenant aussi sous ce terme la mémoire sensitive ou imaginative, laquelle consiste dans la reproduction d'images et d'émotions passées ou suggérées par l'instinct) ([1]).

III. La vie *intellectuelle*. — La vie intellectuelle comprend, comme la vie sensitive, trois fonctions principales : la connaissance, l'affection et le mouvement produit sous l'influence de la connaissance et de l'affection. Mais l'activité de ces fonctions et les facultés qui sont les principes de cette activité se

---

([1]) Ainsi, un chat s'approche d'un garde-manger dont la porte est entre-bâillée et d'où lui arrive une odeur agréable : il entre, aperçoit une victuaille dont il est friand, saute sur cette proie et se met en devoir de la dévorer. Mais à ce moment il entend des pas, puis les éclats d'une voix en colère : il abandonne aussitôt son butin, se sauve lestement et va se blottir à l'abri du bâton qu'il voit ou qu'il se figure levé pour le frapper. Autant de mouvements spontanés dont il est aisé de suivre la genèse (Card. Mercier, tome cité, p. 106). Nous dirons plus bas un mot de l'instinct.

distinguent de l'activité et des facultés analogues de la vie sensitive, par des propriétés caractéristiques.

1° La *connaissance intellectuelle* diffère de la connaissance sensitive par les trois caractères de l'*abstraction*, de l'*universalité* et de la capacité d'atteindre, par la perception, des êtres ou des propriétés *suprasensibles* et même purement spirituels. Précisons ces trois caractères :

a) Un objet nettement perçu par les sens extérieurs ou reproduit par l'imagination est toujours un objet matériel. C'est un *corps* particulier : il est de pierre, de bois ou de métal, et de *telle* pierre, de *tel* bois et de *tel* métal. Ensuite, il est bien déterminé dans toutes les conditions de son existence : il a *telle* couleur, *telles* dimensions, *telle* forme, il est immobile ou animé de *tel* mouvement (en ligne droite ou en ligne courbe, en haut ou en bas, etc.). Or, nous constatons que nous avons une nombreuse catégorie de connaissances dont l'objet ne revêt pas ces traits matériels déterminés, mais au contraire, dans le concept qui nous le représente, en est entièrement dégagé ou *abstrait*. Nous parlons du *corps*, avec la conception claire de ce que nous voulons représenter par là, sans nous représenter et sans présenter aux autres cet objet de notre pensée, comme étant plutôt de bois que de métal ou de pierre, comme ayant telle ou telle couleur, telle ou

telle dimension. Et nous parlons de même de *la* couleur, de *l'*étendue, *du* mouvement, sans déterminer aucun mode particulier de l'apparence de ces accidents. — La connaissance sensitive ne conçoit pas un objet sensible, sans les qualités déterminées et variables qui s'y trouvent nécessairement unies dans son existence réelle et qui constituent avec leur sujet, c'est-à-dire avec la substance dont ils sont les accidents, l'être individuel, *concret*, qui est seul à sa portée.

b) Par là même qu'un objet est représenté *abstrait* des caractères individuels dont il est nécessairement affecté dans son existence réelle, il ne s'identifie plus, dans la représentation intellectuelle, avec aucun individu particulier de son espèce à l'exclusion des autres; mais il peut, au contraire, s'identifier indifféremment avec tous ceux dans lesquels se trouve le trait abstrait, quels que soient les autres traits dont il est accompagné dans son état concret. La représentation s'applique ainsi à un nombre indéfini d'objets individuels ayant une ou plusieurs qualités semblables : elle est *universelle* (1).

(1) Comment cette idée universelle est-elle appliquée aux individus semblables, de manière à les distinguer entre eux? Cette question et bien d'autres plus ou moins subtiles, que l'on peut se poser à propos de l'activité de l'intelligence, n'offrent pas d'intérêt pratique pour le but que nous avons en vue; il est inutile de nous y arrêter.

c) La connaissance sensitive ne peut représenter que des êtres sensibles (c'est-à-dire qui peuvent agir sur les organes des sens) et par conséquent matériels; elle ne peut atteindre les êtres purement spirituels ni les propriétés qui, étant communes aux êtres matériels et aux êtres immatériels, sont appelées pour cette raison *suprasensibles* (1). C'est là un privilège de la connaissance intellectuelle, qui y parvient par un procédé analogue à celui de l'abstraction (2).

2° La faculté effective de la vie intellectuelle est habituellement désignée par les philosophes de l'antiquité et surtout par ceux du moyen-âge (3) sous le nom général de *volonté*. Il semble plus convenable de réserver ce nom au principe d'activité des mouvements, et d'entendre seulement sous le terme de *faculté affective spirituelle* le principe des *sentiments* (4) d'attrait ou de répulsion, à l'égard des

(1) Tels sont les objets des idées de substance et d'accidents, de cause et d'effet, de ressemblance et de dissemblance, etc.

(2) Nous verrons cependant plus bas (pp. 202 et suivantes) combien ces notions laissent à désirer au point de vue de la justesse et de la netteté.

(3) Ceux-ci sont appelés les philosophes *scolastiques*, c'est-à-dire ceux qui traitent les sciences théologiques et philosophiques suivant les principes et la méthode universellement adoptés dans les *écoles* du temps.

(4) Le terme *sentiments* est réservé plutôt pour marquer les affections spirituelles, par opposition aux *passions* ou affections de

objets qui lui sont présentés par les concepts de l'intelligence.

Mais il importe de bien distinguer ces attraits et ces répulsions de ceux qui appartiennent à la nature sensitive; les traits principaux de cette distinction sont les suivants :

a) Les passions sensitives sont déterminées par les images sensibles, qui présentent les objets à l'appétit sensitif comme sources de *jouissance* ou de *souffrance ;* tandis que les sentiments spirituels sont provoqués par les concepts de l'intelligence, qui présentent les objets à la faculté affective spirituelle comme sources d'un *bien* ou d'un *mal* (1). C'est sous cet aspect seulement, et cela d'une façon consciente, que la faculté affective spirituelle considère les objets qui lui sont présentés et c'est en les considérant ainsi qu'elle éprouve à leur égard des sentiments d'amour ou de haine.

b) La simplicité de l'appréciation de la nature sensitive, qui n'a à considérer que le caractère agréable ou désagréable pour elle, dans les objets

---

l'appétit sensitif. Il n'y a pas d'inconvénient sérieux à les appeler *passions de l'âme*, le déterminatif *de l'âme* écartant le danger d'équivoque; mais il vaut certainement mieux, pour la netteté et la précision du langage, maintenir la distinction des termes.

(1) Le bien d'un être est ce qui lui convient, ce qui lui apporte une perfection; le mal, ce qui amène la privation d'un bien.

qui lui sont présentés, fait que cette appréciation est extrêmement prompte, nette et vive, tandis que l'intelligence, dans son état actuel de faiblesse, éprouve souvent une grande difficulté à discerner nettement si tel objet est en somme un bien ou un un mal pour la nature humaine individuelle qu'elle est chargée de guider (1); les suggestions des images sensibles à l'appétit sensitif sont donc beaucoup plus impérieuses que les suggestions de l'intelligence à la faculté affective spirituelle.

c) La netteté du jugement de l'intelligence est encore troublée par la dépendance où se trouve son activité à l'égard de celle de la faculté de connaissance sensible (2) et par la vivacité des émotions de la nature sensitive qui paralysent en quelque sorte l'action de la pensée.

3° Les actes ou mouvements qui suivent la connaissance intellectuelle et les affections spirituelles, ne sont pas, comme les mouvements de la nature sensitive, des actes *spontanés*, c'est-à-dire irrésistiblement déterminés par la connaissance et l'affection qui les préparent. La *volonté* spirituelle, qui est le

(1) Aussi, comme on l'a dit très justement, dans bien des circonstances il est beaucoup plus difficile de reconnaître où se trouve le devoir que de l'accomplir lorsqu'il est connu.

(2) Suivant l'axiome scolastique, rien n'arrive à l'intelligence qu'en passant par les sens. Cf. S. Th. 1. q. 84, a. 7.

principe déterminant de ces actes, jouit, par rapport à la plupart d'entre eux, de la propriété de la *liberté;* ses actes sont *libres,* c'est-à-dire que tout en ayant la connaissance suffisante d'un objet et en éprouvant le sentiment qui l'y attire comme vers un bien ou l'en détourne comme d'un mal, la volonté peut néanmoins agir ou ne pas agir dans le sens de cette connaissance et de ce sentiment ([1]).

Appendices

Nous croyons utile de compléter les notions de psychologie rappelées dans cet article, par quelques observations sur l'instinct et sur le système nerveux de notre corps, qui jouent l'un et l'autre un rôle si important dans notre triple vie naturelle.

Appendice A. — *De l'instinct*

L'*instinct* peut être défini : *une disposition innée, qui porte irrésistiblement les êtres vivants de même espèce à accomplir certains actes en vue de certaines*

(1) Cette faculté mystérieuse de la liberté de nos actes volontaires se manifeste à nous par le témoignage évident de notre conscience. Nous n'avons pas à la démontrer ; elle doit être admise par tous les catholiques.

fins, sans prévision de ces fins et sans éducation préparant à ces actes.

L'instinct d'une classe d'êtres se manifeste par des façons d'agir (1) qui se produisent sans aucune impulsion extérieure, se retrouvent en chacun des êtres de cette classe normalement constitués et dans chacun de leurs actes, enfin, s'imposent à eux avec une puissance irrésistible. Ainsi, *spontanéité, uniformité, constance, irrésistibilité,* voilà les quatre caractères de tout mouvement et de tout penchant instinctif dans une classe d'êtres vivants créés quelconque.

L'instinct fait partie de la constitution primordiale de l'être vivant; il ne provient pas d'une acquisition faite par lui après sa naissance, il a pour auteur unique et immédiat l'auteur de la nature, le créateur (2).

---

(1) Le terme *agir* est entendu ici dans le sens le plus large, et marque tout acte vital tendant à produire en soi ou hors de soi un effet déterminé.

(2) Il y a de quoi s'étonner que des physiologistes modernes, — sans doute sous l'empire des théories évolutionnistes matérialistes, — aient pu dire que l'instinct est né des habitudes ancestrales, qu'il est constitué par l'ensemble ou le résidu des notions accumulées par l'hérédité. Se figurerait-on que c'est à la suite de progrès successivement réalisés par les nombreuses générations de ses ancêtres que l'abeille a appris à façonner les alvéoles où elle dépose son miel et l'araignée à tisser sa toile ! A-t-on jamais pu observer le moindre progrès dans l'art admirable de ces constructions ?

On peut distinguer trois espèces d'instincts :

1° L'instinct *aveugle*, qui n'est provoqué ni guidé par aucune connaissance préalable à l'acte, ni par aucune affection provenant de cette connaissance ; cet instinct est propre à la vie végétative. Personne, sauf les poètes dans leurs fictions, ne songera à croire qu'une plante fait tel ou tel acte dans la vue de se procurer tel ou tel bien, telle ou telle jouissance. De fait, sans doute, ces actes tendent à procurer un bien, la conservation, la vigueur, le bien-être de l'individu et de l'espèce ; mais la connaissance et l'amour de ce bien sont entièrement en dehors du cercle de l'activité de la plante ([1]).

2° L'instinct provoqué et guidé par la représentation et par l'attrait d'un objet qui s'offre comme une

([1]) Et cependant certains actes des plantes, en des circonstances spéciales, impliquent des combinaisons qui manifestent l'intervention d'une intelligence et d'une volonté guidée par l'intelligence. Tel est le fait de la prolongation anormale de racines qui vont chercher, à plusieurs mètres de distance et en contournant la base d'un mur profondément enfoncé en terre ou la sinuosité d'un fossé, l'humus nécessaire à la nutrition de la plante. Tel encore, en particulier, pour la fonction de reproduction, le fait curieux de la fécondation de la valisnérie, plante aquatique qui vit submergée dans l'eau. Dans cette plante, ayant ses racines enfoncées dans la terre du fond du bassin, les fleurs mâles sont sur la même tige que les fleurs femelles, mais sur des pédoncules (queues) différents. Les pédoncules des fleurs mâles sont très courts et raides, et ne peuvent atteindre la surface de l'eau qu'en se séparant de la tige ; les pédoncules des fleurs femelles, au contraire, sont très longs et

source de jouissance ou par l'aversion d'un objet qui apparaît comme une source de souffrance. C'est l'instinct *animal*, propre à la vie animale (1).

3° Une troisième espèce d'instinct peut être appelée instinct *rationnel* ou *intellectuel;* c'est celui qui est provoqué et guidé par l'attrait du *bien* apprécié et aimé comme tel, *parce que* l'intelligence comprend que l'objet de l'attrait *convient* réellement à la nature à laquelle il se présente, et lui apporte une perfection. Cette classe d'instincts est propre à à la vie intellectuelle.

Nous constatons au moins deux de ces penchants instinctifs dans notre intelligence et autant dans notre faculté affective : dans notre intelligence, l'aspiration à la vérité, c'est-à-dire à la représentation nette des choses, conforme à la réalité de ce

---

enroulés en spirales. A l'époque de la fécondation, laquelle doit s'accomplir à l'air sec, la fleur mâle se détache violemment de la tige et vient flotter à la surface de l'eau ; en même temps les spirales du pédoncule de la fleur femelle se déroulent et amènent ainsi cette fleur aussi à la surface, où elle reçoit le pollen (poussière fécondante) de la fleur mâle ; puis, après avoir été fécondée, les spirales se repliant de nouveau, elle est ramenée au fond de l'eau, où le fruit se forme, tandis que la fleur mâle, à la surface, se dessèche et meurt. Voilà certes des manifestations bien frappantes de l'instinct, mais, en tant qu'appartenant aux plantes, tout à fait aveugles.

(1) Voir plus haut, p. 11. Nous dirons un mot tout-à-l'heure (p. 23, note) de l'apparence, du rudiment d'intelligence qu'on peut observer dans certains actes des animaux.

qu'elles sont, et le besoin de croire à la véracité de nos facultés de connaissance, les sens, la conscience (1) et l'intelligence, en tout ce qu'elles témoignent voir clairement ; dans notre faculté affective, l'aspiration à l'honnête, à la vertu (aspiration que nous appelons le sens moral, la conscience morale) et l'aspiration au bonheur parfait, c'est-à-dire à la possession stable de tous les biens et de toutes les jouissances que peuvent nous apporter les objets de nos diverses facultés, biens et jouissances réunis en nous dans une parfaite et paisible harmonie, sans aucun mélange de mal ou de souffrance.

Ces penchants ont les quatre qualités que nous avons indiquées comme caractéristiques des penchants instinctifs : ils sont spontanés, prévenant la

(1) Nous parlons ici de la conscience qu'on appelle *psychologique*, par laquelle nous connaissons directement, non par déduction, les faits qui se passent en nous (comme par exemple, le fait d'une sensation de douleur physique dans un de nos membres, celui de la représentation d'un objet dans notre imagination ou dans notre intelligence, celui de la liberté de nos actes pleinement volontaires, etc.), diverse de la conscience *morale*, qui nous avertit du caractère honnête ou déshonnête de certains actes que nous sommes portés à faire. En français, on n'a qu'un mot pour marquer ces deux consciences diverses ; dans les langues germaniques, elles sont désignées respectivement par des termes différents : *bewusstsein*, *bewusstheit*, *consciousness*, pour la conscience psychologique ; *gewissen*, *geweten*, *conscience*, pour la conscience morale.

connaissance des fins et l'éducation des facultés; ils se trouvent chez tous les hommes normalement constitués; ils sont constants, ne cessant jamais d'exercer leur empire; ils s'imposent avec une force irrésistible. Ils sont donc véritablement instinctifs.

Cependant il y a, par rapport à deux de ces caractères, des observations importantes à relever.

a) Nous avons dit que ces penchants sont *spontanés;* mais il faut ajouter que la réflexion, qui suit très spontanément aussi la constatation du penchant, fait voir clairement à l'intelligence que ce qui fait l'objet du penchant est bien réellement ce qui convient à l'être intellectuel, ce qui le perfectionne. Cette réflexion ne vient pas du tout à l'animal : tout se borne pour lui à la poursuite de la jouissance physique et à la fuite de la souffrance physique ([1]).

b) Ces mêmes penchants sont *irrésistibles* en tant que penchants: nous ne pouvons pas nous empêcher de les éprouver en nous; mais la plupart des

---

([1]) Cela suffit pour établir une profonde différence entre les actes intelligents de l'homme et les apparences ou rudiments d'intelligence qui se manifestent dans certains actes de l'animal; le chien familier vient gratter à la porte de la salle à manger à l'heure du repas; puis, si cela ne suffit point, il aboie, il hurle, jusqu'à ce qu'on vienne lui ouvrir; un autre, ayant vu son maître tomber sous les coups d'un assassin, s'élance vers la maison, et par ses aboiements, par la direction de son regard et de sa course, ou même en saisissant les habits avec ses dents, invite un domestique

actes par lesquels nous sommes portés à les satisfaire n'en demeurent pas moins libres, parce que, dans cette vie, les objets particuliers que nous pouvons atteindre par ces actes ne se présentent pas à nous avec le caractère de biens absolus, c'est-à-dire de purs biens, sans aucun mélange de mal, et de biens complets, ne laissant rien à désirer pour la satisfaction du penchant instinctif.

Appendice B. — *Les nerfs*

Les organes immédiats de la vie sensitive, ainsi que ceux de la vie végétative de l'animal, sont les *nerfs*. Il y a aussi, très probablement, par suite de l'union intime de la nature animale et de la nature intellectuelle dans l'homme, des nerfs spéciaux qui

---

ou un parent du mort à le suivre, le conduit près du corps, puis se dirige, toujours en se faisant suivre, vers le lieu où se cache l'assassin. Ces actes semblent, à première vue, les fruits de combinaisons rationnelles ; mais d'abord, nous avons déjà constaté des apparences analogues chez les plantes, auxquelles aucun homme de bon sens ne sera tenté d'attribuer la faculté de raisonner ; ensuite ces actes de l'animal s'expliquent aisément par des associations d'images (c'est le cas, en particulier, des animaux *dressés*). Enfin, ils ne sont pas provoqués par l'appréciation du *bien* connu comme tel, mais par l'attrait d'un bien-être ou l'horreur d'une souffrance physique, ou par une passion produite ou développée par des habitudes.

interviennent dans l'exercice de l'activité de l'intelligence, des affections spirituelles et de la volonté. Nous rappelons ici brièvement quelques notions, que nous croyons pouvoir être utiles dans l'étude de la vie spirituelle, relativement à la nature et aux propriétés des nerfs, aux divers espèces d'actes exercés par eux, et à leur influence sympathique les uns sur les autres.

§ 1. — *Nature et propriétés des nerfs*

1. Jusque vers le milieu du siècle dernier, on regardait communément les nerfs comme des cordons très minces, faisant fonction, à l'intérieur du corps, de fils télégraphiques, dont le bureau central serait le cerveau. On sait maintenant que les nerfs ne sont pas des filets continus, allant du cerveau vers la périphérie du corps ou vers divers organes intérieurs, ou de la périphérie au cerveau, mais qu'ils se composent d'un ensemble d'éléments indépendants les uns des autres, se croisant et s'enchevêtrant à l'intérieur du corps, et offrant à l'observation l'apparence d'un épais buisson, dont les branches s'entrelacent les unes dans les autres.

2. Les éléments de l'appareil nerveux s'appellent *neurones*. Le neurone se compose d'un *noyau* ou

cellule centrale et de *prolongements* sortant du noyau en deux rameaux principaux, qui se subdivisent ensuite en plusieurs branches, subdivisées elles-mêmes en plusieurs autres pour se terminer en de nombreuses fibrilles extrêmement ténues. Le courant nerveux se transmet d'un neurone à l'autre par le contact des extrémités de ces fibrilles terminales, ou quelquefois peut-être par une influence analogue à celle qui produit les courants induits de l'électricité.

La suite des neurones par lesquels un courant nerveux se transmet de ce point d'origine à son terme, s'appelle *fibre nerveuse* et l'ensemble des fibres qui concourent à une même fonction vitale, *faisceau nerveux*. La fibre nerveuse et le faisceau nerveux s'appellent souvent aussi simplement *nerf ;* c'est ainsi qu'on dit le nerf optique, le nerf auditif ou acoustique, le nerf olfactif, le nerf du goût, le nerf tactile. Les nerfs, dans ce sens plus large de faisceaux de fibres nerveuses, peuvent être assimilés, quant à leur activité, aux cordons nerveux tels qu'on se les figurait autrefois.

3. L'ensemble des nerfs du corps humain se distribue en deux groupes ou *systèmes* principaux, ayant chacun ses fonctions spéciales : le système nerveux de la vie végétative ou *système sympa-*

thique, et le système nerveux de la vie sensitive (et de la vie intellectuelle, en supposant qu'il y ait des nerfs propres à l'activité de cette vie) ou *système cérébro-spinal*.

4. Dans chacun de ces deux systèmes on distingue un *axe* central (1) et les faisceaux nerveux *périphériques*, dont les uns transmettent à des points particuliers de l'axe les courants nerveux qui déterminent les diverses sensations, et sont appelés pour cela les *nerfs sensitifs* ; les autres partent de l'axe et transmettent aux différents organes les mouvements à exécuter pour les diverses fonctions de la vie, et sont appelés *nerfs moteurs*.

5. Chaque faisceau nerveux se compose d'un nombre très considérable de fibres : d'après les observations de savants neurologues, le nerf optique, dont la section transversale mesure un diamètre moyen de

(1) Cet axe est formé, dans le système cérébro-spinal, par le cerveau et ses prolongements, le cervelet et la moelle épinière ; dans le système sympathique, par la *chaîne sympathique* ou *ganglionnaire*, qui se compose d'une série de *ganglions* (renflements dans lesquels se trouvent réunis plusieurs neurones) et est située en dehors et de chaque côté de la colonne vertébrale. Ces ganglions sont reliés entre eux par des faisceaux de fibres nerveuses, et par d'autres faisceaux (qu'on appelle *rameaux communicants*), à l'axe cérébro-spinal.

trois millimètres, renferme au delà de 400,000 fibres sensitives ([1]). On a constaté que la zone motrice d'un des deux hémisphères du cerveau commande les mouvements du bras par plus de 58,500 fibres motrices ([2]). Le nombre des fibres qui constituent les nerfs sensibles du sens du toucher est évalué à environ 500,000 pour chaque moitié du corps ([3]). Les fibres et les fibrilles nerveuses répandues dans le corps humain se comptent par milliards. On peut juger par là de l'extrême ténuité de ces fibres.

6. On a pu aussi mesurer approximativement la vitesse des courants nerveux : elle est en moyenne de 30 à 90 mètres par seconde (suivant les conditions variables de température, de vigueur physique de l'organe, d'habitudes contractées) dans les nerfs sensitifs, de 30 à 40 mètres dans les nerfs moteurs.

7. Les propriétés fondamentales des nerfs sont l'*excitabilité* ou disposition à recevoir l'ébranlement qui donne naissance au courant nerveux, et la *conductibilité*, qui fait passer le courant à travers une

---

([1]) Voir A. Van Gehuchten, t. II, p. 269.
([2]) *Ibid.*, p. 461.
([3]) *Annales de la Soc. scient. de Bruxelles*, 1908-1909, p. 227.

suite de neurones au point où doit se produire la sensation ou le mouvement.

Il faut, en outre, pour mettre en exercice l'activité normale de ces propriétés : *a*) certaines conditions générales (degré de température, afflux convenable de sang oxygéné, état de repos, c'est-à-dire absence de fatigue excessive) nécessaires afin d'empêcher la paralysie et d'autres troubles morbides des nerfs ; et *b*) certaines conditions spéciales pour les différents nerfs servant respectivement à des fonctions spéciales de la vie sensitive. Ainsi, par exemple, pour déterminer la sensation de la vision, il faut que le nerf optique soit ébranlé par la rencontre de la lumière (1) se transmettant avec une rapidité de vibrations de l'éther qui varie entre 472 milliards et 790 milliards de vibrations par seconde, suivant la nuance de couleur qu'il s'agit de percevoir (2). Semblablement, le son musical résulte d'un certain

(1) La lumière, d'après la théorie généralement admise par les physiciens actuels, est produite par les vibrations d'un fluide beaucoup plus subtil que l'air et qu'on appelle *éther*; ce fluide, mis en mouvement par une source lumineuse (le soleil par exemple) est soumis, en vertu de sa prodigieuse élasticité, à des vibrations oscillatoires (transversales par rapport à la direction des *rayons* lumineux), qu'il transmet dans tous les sens avec une vitesse d'environ 300,000 kilomètres par seconde.

(2) En deçà et au delà de ces chiffres extrêmes de vibrations, l'œil ne perçoit plus rien.

nombre de vibrations de l'air (non plus transversales, mais longitudinales dans le sens de la propagation du son), se succédant *uniformément* dans un temps donné. Le son musical le plus grave résulte de 33 de ces vibrations par seconde; le plus aigu, de 70,000 (1).

8. Rappelons encore que le nerf optique se compose d'environ 438,000 fibres diverses et pouvant agir isolément (chacune semblant destinée à transmettre une sensation distincte, par exemple une nuance particulière d'une couleur), et le nerf acoustique d'environ 60,000 fibres. — Si quelqu'une de ces fibres est atrophiée (2) ou plus ou moins paralysée par une cause accidentelle (3), sa fonction peut probablement être remplie, mais moins parfaitement, par les fibres voisines.

---

(1) En deça de la limite inférieure il n'y a plus de son musical, mais tout au plus un bruit (sensation résultant de vibrations qui ne sont pas périodiques); au delà de 70,000 vibrations, on n'entend qu'un sifflement plus ou moins aigu.

(2) Ce qui peut résulter de l'hérédité, de la constitution physique ou de quelque accident morbide.

(3) Comme la température, un trouble dans la circulation du sang, la fatigue résultant d'une activité trop intense ou trop prolongée.

§ 2. — *Diverses espèces de mouvements exécutés sous l'influence de l'activité des nerfs*

C'est par les nerfs que s'exercent, dans les animaux, l'activité de la vie végétative et celle de la vie sensitive, et probablement, avec leur concours, celle de la vie intellectuelle chez l'homme.

Nous pouvons distinguer en nous quatre espèces principales de mouvements vitaux : les mouvements *réflexes,* les mouvements *automatiques,* les mouvements *spontanés* et les mouvements *volontaires*.

1. Le mouvement *réflexe* est celui qui se produit lorsqu'une fibre sensitive, ébranlée par une excitation née en dehors de l'axe cérébro-spinal, arrive en communication avec la cellule d'origine d'une fibre motrice qui (partant de l'axe) se termine près du point d'origine (périphérique) de la fibre sensitive. La fibre motrice, ébranlée elle-même par le choc du courant nerveux de la fibre sensitive, transmet cet ébranlement jusqu'au muscle auquel elle aboutit et dont elle détermine ainsi la contraction ou l'extension. Tel est le mouvement de l'œil frappé subitement par une vive lumière et se fermant

aussitôt d'une façon mécanique et entièrement irréfléchie (1).

2. Le mouvement *automatique* se distingue du mouvement réflexe en ce qu'il se produit sous l'influence d'une excitation nerveuse partie, non seulement de l'axe cérébro-spinal, mais du cerveau; cette excitation constitue d'abord un acte spontané ou volontaire, mais qui se continue ensuite comme machinalement, à la manière des actes réflexes. Ainsi un habile musicien, invité à jouer un air qui lui est familier, commencera à le jouer par un acte de sa *volonté*, puis continuera en songeant à tout autre chose et même en causant avec ceux qui l'entourent; ou bien encore il commencera à le jouer par un acte *spontané*, parce qu'un orgue de Barbarie, par exemple, qu'il entend dans la rue, le rappelle à sa mémoire (2).

---

(1) Le mouvement *réflexe* est évidemment tout autre chose qu'un mouvement *réfléchi*, dans le sens où cette épithète marque l'opération de l'intelligence qu'on appelle réflexion. Le mouvement réflexe prévient, au contraire, la réflexion de l'intelligence : il est, de sa nature, tout à fait irréfléchi. Il s'agit ici d'une réflexion analogue à celle de la lumière sur une surface polie ou au rebondissement d'un corps élastique rencontrant un corps dur.

(2) Le mouvement *automatique* dont nous parlons ici n'a rien de commun avec le mouvement d'un automate; celui-ci est produit par l'action de ressorts et de rouages ingénieusement disposés pour

3. Le mouvement *spontané* est celui qui se produit dans l'animal à la suite d'une perception sensible (par les sens ou par l'imagination) et d'une émotion de l'appétit sensitif résultant de cette perception (1).

4. Enfin, le mouvement *volontaire* est celui qui se produit à la suite d'une perception intellectuelle et d'une détermination de la volonté résultant de cette perception (2).

---

donner à un objet inanimé l'apparence de la vie : ce n'est pas un acte vital. Au lieu que le mouvement automatique est un acte vital qui s'exécute machinalement, c'est-à-dire comme s'il était produit par l'action des moteurs inanimés d'une machine.

(1) Dans le langage vulgaire, — nous employons ici ce terme en opposition avec celui du langage philosophique, — on comprend souvent les trois premiers genres de mouvements sous le nom général, tantôt d'actes *instinctifs*, tantôt d'actes *spontanés*, par opposition aux actes *volontaires* et *libres*. — On désigne aussi quelquefois les actes spontanés proprement dits, sous le nom d'actes de la *volonté sensible* ou de la *volonté animale*, qu'on oppose ainsi à la volonté spirituelle; mais, de nouveau, il vaut mieux, pour la rigueur et pour la netteté du langage, réserver le nom de *volonté* à la volonté spirituelle, et désigner la faculté affective de la vie sensitive par le terme d'*appétit sensitif*.

(2) L'acte volontaire est, par définition, pleinement conscient et réfléchi; régulièrement il est *libre*. Les trois autres genres de mouvements sont, de leur nature, inconscients; ils ne sont conscients qu'accidentellement, par l'effet d'une action concomitante de l'activité intellectuelle. Nous pouvons même ainsi, par l'intermédiaire des *rameaux communicants*, avoir conscience de certains actes de

§ 3. — *Influence sympathique des nerfs les uns sur les autres*

Cette influence se manifeste principalement :

1° Par les troubles qu'amènent dans une des classes les troubles qui en affectent une autre. Ainsi, une altération dans le fonctionnement de l'activité nerveuse de quelqu'un des organes de la nutrition suffit, non seulement pour troubler le fonctionnement d'autres organes de la nutrition, mais aussi pour paralyser, en tout ou en partie, le fonctionnement des facultés de la vie sensitive et de celles de la vie intellectuelle ; par contre, une activité anormale de la sensibilité, de l'intelligence ou de la volonté trouble souvent le fonctionnement des organes de la nutrition. Ainsi encore, les passions de crainte, de colère, de honte, etc., se manifestent par des phénomènes de pâleur, de rougeur, d'arrêt

---

la vie végétative qui se passent en nous. Quelquefois ils sont *subconscients*, c'est-à-dire faiblement conscients, à un degré qui ne suffit point pour qu'ils soient réfléchis et libres. — L'association d'images qui se trouvent dans la mémoire imaginative des animaux donne lieu chez eux à des apparences illusoires de conscience. — Ces mouvements des trois premiers genres sont quelquefois aussi qualifiés de *libres* ; mais ils ne le sont qu'indirectement, en tant qu'ils sont le résultat d'une impulsion originaire de la volonté libre qui les commande.

ou d'accélération des battements du cœur, phénomènes qui appartiennent à l'activité nerveuse de la vie végétative.

2° Inversement, les excitations favorables à l'activité normale de l'une des trois vies le sont aussi à celle des deux autres : ainsi la sensation du bien-être physique, résultant de la bonne disposition du corps en parfaite santé et de la douceur de la température, favorise les émotions douces de la sensibilité et même l'énergie du travail intellectuel.

3° Un objet qui sollicite directement l'activité de l'une des trois vies, est souvent aussi perçu par les facultés d'une des deux autres vies, ou même de toutes les deux, et provoque par là leur activité. Ainsi un morceau de sucre placé sur la langue produit un mouvement réflexe de salivation, phénomène de la vie végétative, et aussi une sensation de plaisir (du goût) dans la sensibilité animale ; il peut encore provoquer une approbation de l'intelligence, qui juge l'aliment favorable à la santé dans les circonstances où il est pris et considère par conséquent comme raisonnable et honnête l'acte de le prendre.

4° En particulier, l'acte volontaire peut : *a*) exercer sur les fonctions de la vie végétative et sur les émotions des passions de la sensibilité animale, un pouvoir d'*inhibition*, qui entrave ou même supprime certains mouvements réflexes de ces vies inférieures

(comme le bâillement, les larmes, les agitations du cœur) ; *b*) agir sur l'imagination et sur les passions de la nature sensible : directement, en réprimant ou en commandant les mouvements extérieurs par lesquels ces passions se manifestent et s'exaltent ; indirectement, en leur présentant des objets qui les sollicitent en sens contraire à celui dans lequel elles étaient entraînées ; *c*) agir aussi sur l'intelligence, en l'*appliquant* à la considération *attentive* d'un objet propre à la déterminer dans un sens donné, on en corroborant par ses propres déterminations les conclusions pratiques auxquelles elle est déjà arrivée.

5° Une manifestation particulièrement remarquable de l'influence sympathique des nerfs les uns sur les autres se trouve dans la transformation par l'effet de l'*habitude*, d'actes primitivement réfléchis et volontaires, exigeant même une application intense de l'intelligence et de la volonté, en actes à peu près purement automatiques. C'est le cas de la lecture, de l'écriture, etc., qui demandent le concours d'un grand nombre de mouvements exécutés par des nerfs divers et par une coordination méthodique et complexe de ces mouvements ; par l'effet de l'habitude, c'est-à-dire de la répétition fréquente de mouvements méthodiques commandés par les actes volontaires qui y président et qui les dirigent,

l'image cérébrale correspondant au commandement de la volonté, acquiert sur les nerfs qui exécutent ce commandement un tel empire, qu'ils exécutent les mouvements par des actes automatiques à l'apparition de cette image, pour ainsi dire sans intervention de l'intelligence et de la volonté.

ARTICLE III

La vie surnaturelle

1. Le terme *surnaturel* désigne, conformément à son étymologie, ce qui est au-dessus d'une nature, c'est-à-dire une perfection qui n'est pas due à cette nature et qui ne peut être acquise par les forces ou les facultés qui lui sont propres (1).

Une perfection peut être *relativement* surnaturelle ou *absolument* surnaturelle.

Une perfection *relativement* surnaturelle ne l'est que par rapport à une classe déterminée de créatures; elle peut être naturelle par rapport à une

(1) Comp. Bainvel, *Nature et surnaturel*, chap. II. *L'idée du surnaturel*, § 1 (pp. 31-38).

classe d'ordre supérieur (1). Les théologiens désignent plutôt, pour plus de clarté, ce genre de perfection par le qualificatif de *préternaturel* (2). — Une perfection *absolument* surnaturelle ne peut jamais être naturelle à une créature quelconque : elle est d'ordre divin.

On distingue aussi ce qui est surnaturel dans l'*effet produit* ou *essentiellement surnaturel*, d'avec le surnaturel dans le *mode de la production* ou *accidentellement surnaturel*. Ce dernier terme marque un effet qui peut en soi résulter de l'activité de forces naturelles, mais non de la manière dont il s'est produit en réalité : telle la guérison *instantanée* d'une fracture grave ou d'une profonde blessure. Un effet essentiellement surnaturel surpasse absolument les forces naturelles de l'être qui en est l'auteur immédiat : ainsi la résurrection d'un mort à la simple parole d'un homme.

II. La foi nous enseigne que Dieu, en nous créant, nous a destinés, par un bienfait entièrement libre et gratuit, à une vie absolument et essentielle-

(1) Ainsi l'immortalité, et d'autres privilèges de l'état d'innocence avant le péché de nos premiers parents, sont naturels pour l'ange, surnaturels pour l'homme.

(2) Comp. Bainvel, chap. cité, § 2 (pp. 40-41).

ment surnaturelle, laquelle est une participation ineffable de la vie qui de sa nature est propre à l'être divin seul ; cette destinée surnaturelle, à laquelle tout homme est appelé, remplace pour lui la destinée naturelle à laquelle il aurait été appelé par sa nature et qui, de fait, n'existe plus pour lui dans son état actuel.

La vie surnaturelle peut être considérée dans un double état : 1° Dans l'état complet, stable, définitif pour l'éternité ; c'est la *vie de la gloire,* dont nous ne jouirons qu'au terme de notre vie actuelle, dans la patrie céleste (1). 2° Dans l'état de préparation, dans lequel nous nous disposons à obtenir la vie de la gloire par des actes qui nous la font mériter ; c'est la *vie de la grâce,* que nous devons mener dans le cours de notre existence actuelle, et qui se termine à la mort naturelle.

C'est cette vie de la grâce qui fera l'objet du présent ouvrage.

III. Dans la vie naturelle de l'homme, celle qui résulte des propriétés de sa nature, on peut distinguer trois éléments, qui concourent à la constituer dans sa perfection.

---

(1) Nous tâcherons plus loin de donner une esquisse de cette vie (p. 364).

1° D'abord, le principe de cette vie, ce sans quoi elle fait absolument défaut ; ce principe est l'âme spirituelle unie à un corps normalement organisé.

2° Mais pour que ce principe puisse exercer son énergie vitale, il doit être doué de facultés convenablement développées. Ces facultés sont comprises sous trois classes ou ordres, la sensibilité, l'intelligence et la volonté. — On les distingue aussi en facultés de connaissance et en facultés affectives, la sensibilité comprenant ces deux classes par rapport aux objets qui tombent sous les sens, l'intelligence et la volonté étant respectivement la faculté de connaissance et la faculté affective par rapport aux objets qui se présentent comme supra sensibles.

3° La présence du principe vital et des facultés vitales ne suffit pas encore pour constituer la perfection de la vie naturelle ; il faut de plus l'activité actuelle de ces facultés. Ainsi on ne regarde que comme une vie bien incomplète l'état de l'homme évanoui ou profondément endormi, quoiqu'on suppose bien que son âme et ses facultés sont demeurées en lui, mais sans exercer actuellement leur énergie vitale.

On peut distinguer pareillement ces trois éléments dans notre vie surnaturelle : le principe de cette

vie, qui est la *grâce sanctifiante ;* les facultés propres de cette vie, qui sont les *vertus surnaturelles*, les *conditions de pleine activité* de ces facultés.

Ces trois éléments forment respectivement l'objet des trois parties de notre étude.

PREMIÈRE PARTIE

LA GRACE SANCTIFIANTE

PRINCIPE DE LA VIE SURNATURELLE

CHAPITRE PREMIER

Nature et caractère fondamental de la grâce sanctifiante

On appelle *grâce* dans le langage chrétien, au sens objectif du terme (1), tout don qui nous est accordé par Dieu en vue de la production, de la conservation et du développement de notre vie surnaturelle.

On distingue *a*) les grâces *actuelles*, qui sont ou des secours surnaturels passagers donnés par Dieu à nos facultés (2) ou des dispositions de sa providence (3), pour nous aider à éviter le mal et à pratiquer la vertu ; et *b*) les grâces *habituelles*, qui sont des qualités permanentes infusées par Dieu dans notre âme.

---

(1) C'est-à-dire en tant qu'il s'applique à l'*objet* d'une idée ou d'une tendance, tandis que le sens *subjectif* s'entend d'un acte ou d'une disposition d'âme de celui en qui se trouve l'idée ou la tendance.

(2) Lumière donnée à l'intelligence, force donnée à la volonté, émotions pieuses de la sensibilité : grâces qu'on appelle *intérieures*.

(3) Qu'on désigne sous le nom spécial de grâces *extérieures*.

Parmi les grâces habituelles on distingue encore les *vertus* surnaturelles, qui sont des principes d'activité par lesquels sont produits les actes de ces vertus, et le don qui est plus spécialement appelé *grâce habituelle* ou *grâce sanctifiante;* ce don n'est pas en lui-même un principe d'activité, mais plutôt comme la racine des vertus surnaturelles; de même, en supposant la distinction réelle entre la substance de l'âme humaine et ses facultés naturelles, on dira que la substance de l'âme n'est pas le principe immédiat des actes d'intelligence et de volonté, mais que ces actes ont pour principes les facultés de l'intelligence et de la volonté, qui ont leur racine et leur siège dans la substance de l'âme.

La grâce sanctifiante rend l'âme qui la possède supérieure en dignité et en beauté, non seulement à tout ce qu'il y a de plus excellent dans la création visible, mais même aux anges les plus parfaits [1]; c'est ce que S. Augustin affirme en termes exprès : « La grâce de Dieu, dit-il, sur-» passe en dignité les astres et les cieux; bien

[1] Bien entendu, si l'on ne considère en eux que leur perfection naturelle, en faisant abstraction de la perfection surnaturelle que le don de la grâce leur confère.

» plus, elle laisse au-dessous d'elle les natures » angéliques les plus sublimes » (1). Le même saint ne craint pas d'assurer que la qualité de mère de Dieu, qui ne laisse Marie inférieure qu'à Dieu seul, est peu de chose pour elle en comparaison de l'élévation qui résulte de la possession de la grâce (2). Et comme preuve de cette assertion, au premier abord si hardie, il rappelle la réponse de Jésus-Christ à cette femme qui proclamait bienheureux le sein qui l'avait porté. *Ah! plutôt bienheureux*, s'écrie le Sauveur, *ceux qui entendent la parole de Dieu et la conservent dans leur cœur* (Luc. xi. 28). Ce n'est pas, sans doute, que dans la pensée du saint docteur, non plus que dans celle de Jésus-Christ, le titre de mère de Dieu pût être séparé de la sublime sainteté qui en fut l'apanage ; mais ils voulaient nous faire comprendre combien l'union spirituelle que la grâce établit entre Dieu et nous, surpasse en dignité la parenté naturelle, même la plus rapprochée, avec l'Homme-Dieu ; c'est S. Augustin lui-même qui explique ainsi la parole du divin Maître (3).

(1) V. *Textes justificatifs*, à la fin du volume.
(2) V. *ibid.*
(3) V. *ibid.*

Tout cela se comprend aisément lorsqu'on se rappelle que la grâce sanctifiante, d'après l'enseignement de S. Pierre et l'interprétation que lui donnent unanimement les théologiens catholiques, nous rend réellement participant de la perfection de la nature divine (1).

En quoi consiste cette participation à la nature divine, que donne la grâce sanctifiante?

Il faut bien reconnaître d'abord, à son sujet, ce que les Pères et les théologiens nous disent au sujet de l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans la personne adorable de Notre Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire que le mode de cette participation de l'âme humaine à la nature divine est un mystère ineffable, impénétrable à la raison humaine et qui surpasse même la portée d'une intelligence créée quelconque. Cela ne doit pas nous empêcher pourtant de tâcher de déterminer, d'après les données de la révélation et les enseignements de la théologie catholique, certaines propriétés du don de la grâce sanctifiante, qui peuvent nous en faire mieux apprécier la grandeur et les avantages.

Ce qu'on peut appeler la propriété fondamentale

(1) V. *Textes justificatifs*.

de la grâce sanctifiante, c'est l'union réelle qu'elle établit entre le Saint-Esprit et la substance de notre âme, de manière que la personne divine devienne pour elle le principe d'une vie supérieure à la vie naturelle d'une créature quelconque (1).

Cette union n'est pas une union morale ou métaphorique, comme est celle qui résulte de l'accord des idées et des sentiments entre deux êtres rationnels (2); c'est une union véritable, dans le sens propre du terme et que plusieurs Pères et plusieurs théologiens n'hésitent pas à appeler une union *physique* (3). C'est-à-dire que la nature divine est véritablement et dans son être propre, unie à la substance de l'âme par un lien spécial (4), de manière que l'âme juste (5) possède en elle la

(1) V. *Textes justificatifs*.

(2) C'est comme telle seulement qu'elle est présentée dans beaucoup de livres de piété; on amoindrit ainsi considérablement la grande idée que les Pères et les théologiens catholiques nous donnent de la grâce sanctifiante. L'union morale avec Dieu est une perfection de la sainteté *actuelle* (comparez plus bas, chap. v, n. I), tandis que l'union physique constitue l'état de sainteté *habituelle*, qui produit les effets formels que nous considérons dans le chapitre suivant.

(3) Ainsi Suarez, *De Gratia*, l. VI, c. II, n. 1 (*unio vera et physica*).

(4) V. *Textes justificatifs*.

(5) C'est-à-dire dans le langage du Nouveau Testament, l'âme qui possède la grâce sanctifiante.

nature divine comme lui appartenant et, par conséquent, possède un caractère divin, une perfection d'ordre divin, une beauté divine, infiniment supérieure à tout ce qu'il peut y avoir de perfection naturelle dans une créature quelconque existante ou possible.

Cette perfection, cette beauté divine, résultant de l'union de notre âme avec la nature divine, est cependant infiniment au-dessous de la perfection de l'union hypostatique dans la personne adorable de Notre Seigneur Jésus-Christ : en celle-ci elle est proprement et complètement substantielle, parce qu'il en résulte une substance complète et unique, analogue à celle qui résulte de l'union du corps et de l'âme dans un individu de l'espèce humaine (1). La disparition de l'union hypostatique détruirait la personnalité qui complète une nature humaine individuelle et est nécessaire à son existence, comme la disparition de l'union de l'âme et du corps est la destruction de la substance individuelle qui constitue un homme. Notre déification par l'union de la grâce est quelque chose d'accidentel, c'est-à-dire survenant, s'ajoutant à

(1) « Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus » (Symbolum *Quicumque*, quod vocatur Athanasianum, ap. DENZINGER, n. 40).

ce que notre âme possède par sa substance et sa personnalité propre et naturelle, sans altérer ou modifier celle-ci (1). Notre nature personnelle demeure tout entière si cette union vient à disparaître, comme il peut arriver aux âmes justes tant qu'elles sont dans la vie présente ; tandis que la personnalité de Jésus-Christ ne possède pas seulement la divinité en elle comme une chose qui lui est surajoutée : elle est Dieu en elle-même et par elle-même. — On peut dire néanmoins que l'union hypostatique est le type de notre union avec Dieu par la grâce (2) et que celle-ci en est l'image la plus parfaite qu'une pure créature en puisse reproduire en elle (3). Elle l'est au point

(1) V. *Textes justificatifs*. — Comp. Terrien, liv. I, chap. v (t. I, pp. 126-131).

(2) Par laquelle, comme nous le verrons plus bas (p. 54, 2c), nous devenons, dans un sens véritable, les enfants de Dieu et les frères de Jésus-Christ.

(3) L'union réelle avec la nature divine constitue-t-elle le don de la grâce sanctifiante, sans autre intermédiaire que le *mode* (*modus* dans le sens scolastique) même qui dans la nature humaine forme le lien de cette union (comme il semble bien que ce soit le cas pour l'union hypostatique)? Ou bien faut-il admettre un autre don en quelque sorte préliminaire, une qualité (*qualitas*, encore une fois au sens spécial de ce terme dans le langage scolastique, qui en fait une catégorie particulière de l'être) surnaturelle infuse qui serait comme la préparation et le fondement de l'union? Quelques grands théologiens ont soutenu la première opinion, entre autres

que S. Basile a osé dire que l'âme qui possède en elle le Saint-Esprit par la grâce sanctifiante forme avec lui comme *un* seul être (1).

Lessius (*De perfectionibus divinis*, l. XII, c. XI) et Petau (*De Trinit.*, l. VIII, c. IV, n. 8). Mais la plupart disent que la grâce sanctifiante est proprement une *qualité* créée qui élève l'âme humaine avec toutes ses facultés à une condition d'être essentiellement surnaturelle, en imprimant en elle une ressemblance ineffable avec la nature et la vie de Dieu, supérieure à tout ce qui peut résulter de la perfection naturelle d'une créature quelconque et que cette perfection surnaturelle entraîne, par une connexion connaturelle, l'*inhabitation* du Saint-Esprit, dans l'âme (cf. FRANZELIN, *De Deo trino*, thes. XLIII extr., p. 568). D'autres encore, parmi lesquels Bellarmin, jugent que la grâce sanctifiante n'est pas réellement distincte de la vertu surnaturelle de charité divine. — Nous pouvons faire abstraction de ces diverses théories ; il suffit, pour comprendre le prix du don de la grâce sanctifiante et pour nous expliquer les effets que sa présence produit en notre âme, de la vérité sur laquelle les théologiens sont unanimement d'accord : l'union réelle de l'âme avec la nature divine, union qui en constitue l'effet capital.

(1) V. *Textes justificatifs*. — Comp. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, pp. 67-69.

CHAPITRE II

Effets formels de la grâce sanctifiante

L'ineffable grandeur du don de la grâce sanctifiante nous apparaît plus clairement par les effets propres, *formels* (1), qui résultent dans notre âme de la possession de cette grâce et qui tous s'expliquent facilement par cette propriété fondamentale, à savoir que la grâce forme le lien

(1) Pour comprendre nettement le sens de ce terme (*effets formels*), il faut se rappeler la théorie scolastique sur la composition des corps. Suivant cette théorie, tout corps se compose de deux éléments essentiels : la *matière* proprement dite, élément purement passif, sans aucune activité, sans aucune propriété qui lui donne un caractère différent dans les diverses espèces d'être matériels, et la *forme*, l'élément qui détermine les caractères *spécifiques* et l'activité propre de la substance ; ce second élément est ce qu'on appelle la *forme substantielle* du corps. Par extension de sens, on appelle *forme accidentelle* tout accident surajouté à une substance (matérielle ou spirituelle) qui donne à celle-ci une propriété ou un mode d'activité nouveau. — Un *effet formel* est la propriété qui résulte immédiatement de la présence d'une forme particulière, substantielle ou accidentelle, dans un être. Et la grâce sanctifiante se trouve comme une forme accidentelle dans l'âme juste (v. plus haut, p. 50).

qui unit réellement la nature divine à la substance de notre âme, tellement que l'âme qui la possède (1) a véritablement en elle un caractère, une perfection, d'ordre divin,

Ces effets formels, d'après les enseignements certains de la doctrine chrétienne, sont au nombre de cinq :

1° La grâce sanctifiante fait que Dieu nous aime d'un amour d'amitié (2) et comme un objet digne de cette amitié (3).

Dieu ne peut aimer d'un véritable amour d'amitié qu'un être qui possède une perfection d'ordre divin, propre à sa nature divine ; mais aussi il aime nécessairement, comme un objet digne de son amitié, l'être dans lequel se trouve cette perfection. Or, cette perfection se trouve en nous par l'union que la grâce sanctifiante établit entre notre âme et la nature divine.

2° La grâce sanctifiante nous rend véritablement enfants de Dieu.

---

(1) C'est-à-dire qui est, comme on dit dans le langage ordinaire, *en état de grâce.*

(2) Nous analyserons plus bas (p. 387), en parlant de la vertu surnaturelle de charité, les caractères du véritable amour d'amitié.

(3) Cf. Suarez, *De Gratia,* l. VI, c. xiii. n. 2 ; l. VII, c. ii, nn. 10, 14, 18.

Cette vérité nous est clairement manifestée dans la sainte Écriture. Ainsi, S. Paul, dans son Épître aux Romains (VIII. 14, 16), nous dit : *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu... Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* Et S. Jean, dans sa première Épître (III. 1) : *Voyez quel amour nous a témoigné notre Père* céleste : il veut *que nous portions le nom d'enfant de Dieu et que nous le soyons en effet.*

Sans doute, nous ne sommes enfants de Dieu que par adoption ; mais cette adoption divine est bien différente de l'adoption humaine : celle-ci est quelque chose de fictif, qui donne à un homme, par rapport à celui qui déclare l'adopter, les droits *légaux* que possède un fils à l'égard de son père, mais ne lui apporte aucun être nouveau et ne peut établir entre eux le lien qui unit un fils à celui de qui il a reçu la vie. Au lieu que l'adoption divine se fait par une communication réelle de la perfection propre à la nature divine, par le don d'un être nouveau et supérieur à l'âme humaine adoptée (1).

(1) V. *Textes justificatifs.*

3° La grâce sanctifiante nous donne un droit rigoureux à la béatitude céleste, c'est-à-dire au genre de bonheur qui de sa nature est propre à Dieu seul, comme à notre héritage. Ce droit résulte de notre titre d'enfants de Dieu : *En notre qualité d'enfants,* dit l'apôtre (*Rom.* VIII. 17), *nous sommes héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ.* C'est à notre participation à la nature divine par la grâce sanctifiante que répond notre héritage éternel, c'est-à-dire la participation à la béatitude de Dieu lui-même, dit le grand théologien François Suarez ; cette participation à la béatitude est en connexion naturelle avec cette grâce et ainsi elle est regardée comme due par un droit intrinsèque [1].

4° La grâce sanctifiante fait de nous la demeure de Dieu, les temples du Saint-Esprit, comme il est dit plus d'une fois dans la sainte Écriture (*Rom.* VII. 11 ; *1 Cor.* III. 16, 17 ; *2 Cor.* VI. 16 ; *2 Tim.* I. 14).

Sans doute Dieu est déjà présent en nous, comme en toutes choses, par son immensité ; mais la grâce établit entre lui et nous un lien plus intime, qui fait qu'il est présent en nous d'une manière plus spéciale et plus excellente : de sorte que si,

[1] V. *Textes justificatifs.*

par impossible, il cessait d'être présent partout par son immensité, il le serait encore en nous en vertu de ce lien, comme il demeurerait présent à la sainte humanité de Notre Seigneur Jésus-Christ en vertu de l'union hypostatique, et sous les espèces eucharistiques en vertu de l'union établie entre elles et lui par la vertu des paroles de la consécration. S. Basile fait remarquer que cette habitation du Saint-Esprit dans les âmes ne se fait pas à la manière d'une présence locale, mais qu'elle résulte d'une union intime entre le Saint-Esprit et la substance de notre âme (1).

5° La grâce sanctifiante amène avec elle l'infusion des vertus surnaturelles, et particulièrement des vertus théologales, qui servent à exercer les actes de la vie surnaturelle, dont la grâce sanctifiante est le premier principe (2). Ces

(1) V. *Textes justificatifs.*

(2) Et en particulier encore de la charité, qui tient à la grâce sanctifiante par un lien si étroit que sa présence accompagne toujours celle de la grâce dans l'âme et qu'elle en disparaît en même temps que la grâce. Cette union indissoluble de la grâce sanctifiante et de la vertu théologale de charité fait que beaucoup de théologiens, et en particulier S. Thomas, emploient couramment le terme de *charité* comme synonyme de celui de *grâce sanctifiante ;* cependant S. Thomas lui-même, traitant la question *ex professo*, dit nettement que la grâce est distincte des vertus théologales, dont elle est le principe et la racine (S. Th., 1, 2. q. 110, a. 3).

vertus surnaturelles sont en quelque sorte, par rapport à la vie surnaturelle, ce que les facultés naturelles (l'intelligence, la sensibilité, la volonté) sont par rapport à la vie naturelle intellectuelle et morale de l'âme.

APPENDICE

Du rôle de Jésus-Christ dans l'œuvre de notre sanctification

Pour mieux préciser encore la doctrine exposée dans les deux chapitres précédents, il ne sera pas inutile d'examiner à part cette question : En quel sens faut-il entendre que nous sommes sanctifiés par et en Jésus-Christ?

Certains auteurs pieux semblent faire consister le don de la grâce sanctifiante plus spécialement dans l'union de notre âme avec la personne adorable de Notre Seigneur Jésus-Christ [1]. Leur sentiment s'appuie sur les nombreux textes de

[1] Ainsi Mgr Gay, dans ses conférences sur *La vie chrétienne :* « La grâce, dit-il, ce qui nous rend chrétiens, ce qui nous sanctifie, ce qui nous béatifie, ce qui nous déifie, c'est la vie éternelle dans le Christ Jésus Notre Seigneur » (t. I, p. 31)

l'Écriture sainte, principalement de S. Paul, qui nous présentent Jésus-Christ comme le principe de notre justification (1) et sa vie en nous comme la perfection de notre vie surnaturelle (2). De tous ces textes, croient-ils, il ressort que la personne de Jésus-Christ est le lien qui nous unit à Dieu dans la vie de la grâce.

Cependant cette manière de parler n'est pas rigoureusement juste : Jésus-Christ, le Dieu-homme, n'est pas l'auteur de la vie de la grâce par une union réelle, physique, formelle, avec notre âme ; il est la cause *méritoire* de cette vie, parce qu'il nous l'a méritée en souffrant et en mourant pour nous ; il est la cause *exemplaire*, le type parfait, tant de la sainteté *habituelle* par

---

(1) Ioan. xv. 4-7 ; *Rom.* v. 1, 2, 11, 17, 18, 21 ; vi. 11, 23 ; vii. 24 ; viii. 1, 2, 9, 10, 39 ; x. 4 ; xiii. 14 ; *1 Cor.* i. 4, 30 ; vi. 15 ; *2 Cor.* iv. 10, 11 ; v. 17 ; xii. 9 ; xiii. 5 ; *Gal.* ii. 16, 17, 20 ; iii. 27, 29 ; iv. 29 ; *Ephes.* i. 3, 7 ; ii. 5, 18-20 ; iii. 17-19 ; iv. 7. 15 ; *Philip.* ii. 20, 21 ; iv. 7 ; *Coloss.* i. 18-22, 27, 28 ; ii. 6, 7, 9, 10.

(2) Principalement *1 Cor.* i 30 : *Et c'est par Lui que vous êtes dans le Christ Jésus, que Dieu a fait notre sagesse, notre justification, notre sanctification et notre rédemption.* — Ibid. vi. 15 : *Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? — 2 Cor.* xiii. 5 : *Ne reconnaissez-vous pas que le Christ Jésus est en vous ? A moins peut-être que vous vous soyez mis en état de réprobation. — Gal.* ii. 20 : *Je vis : non, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi.*

l'union hypostatique qui joint substantiellement dans sa personne la nature divine et la nature humaine, que de la sainteté *actuelle*, par la perfection absolue de tous ses actes humains ; il en est encore la cause *finale*, parce que c'est en vue de lui, pour le glorifier, que Dieu a voulu sanctifier par ce don éminent, les âmes qu'il est venu racheter du péché par sa mort (1); enfin, il peut en être dit la cause *efficiente*, parce que, en tant que Verbe, il opère avec le Père et le Saint-Esprit l'infusion de la grâce en nous. Mais il n'est pas la cause *formelle* , le principe immédiat de la déification de nos âmes (2); cette cause formelle, ainsi qu'il ressort manifestement des textes cités dans les deux chapitres précédents, c'est la personne du Saint-Esprit (3), c'est la nature divine dans sa substance propre.

---

(1) *En Jésus-Christ,* dit l'Apôtre (*Ephes.* I. 13, 14, 22, 23), *vous avez été marqués du sceau du Saint-Esprit qui vous a été promis, qui est le gage de votre héritage, à la louange de sa gloire... Et Dieu l'a établi chef de toute l'Église, qui est son corps.* Et le Concile de Trente dit expressément (Sess. VI, c. VII) que *la cause finale de la justification est la gloire de Dieu et celle de Jésus-Christ.*

(2) Cf. SUAREZ, *De Gratia*, l. VII, c. I, nn. 34-37 ; c. V, nn. 4-9.

(3) Qui, dans les textes indiqués plus haut, est souvent appelé l'Esprit du Fils, l'Esprit de Jésus-Christ.

Il y a un sens pourtant dans lequel il est vrai de dire que nous sommes saints (de sainteté habituelle, par la possession de la grâce sanctifiante) de par notre *union* avec Jésus-Christ : c'est en tant que nous sommes membres de son corps mystique. Cette union apparaît à beaucoup d'âmes pieuses comme vague et obscure. Un savant écrivain moderne en donne, me semble-t-il, une idée assez nette et bien juste.

« Dire de Notre Seigneur qu'il est la tête et que nous sommes les membres (de son corps mystique), ce n'est pas seulement affirmer sa royauté souveraine. J'en ai la preuve dans les textes mêmes de la sainte Écriture qui nous le présentent en cette qualité : *Dieu*, dit l'apôtre, *a mis toutes choses sous ses pieds, tout ce qui a un nom au ciel et sur la terre.* Tel est le privilège de sa royauté. Écoutez la suite : *Et il l'a donné pour tête à toute l'Église qui est son corps* (*Ephes.* I. 21, 22). Ainsi tout est soumis à son pouvoir, sans même excepter les démons avec leurs complices et leurs victimes ; mais pour l'Église seule il est une tête aussi bien qu'un roi. C'est que la *tête*, dans le sens rigoureux de la métaphore, exprime de la part du chef une influence intime et de celle des membres une dépendance salutaire, qui ne se trouve ni dans la notion de maître ni dans celle

de roi. Aussi bien, dans quelle langue a-t-on jamais dit que les sujets sont les membres de leur chef et que chacun d'eux a le prince pour tête?

» Il serait, il est vrai, manifestement puéril de se figurer entre Notre Seigneur et son corps (mystique) une union de tous points semblable à celle qui rattache à la tête les diverses parties du corps humain. Personne n'ignore, à moins d'être aveugle dans les choses de la foi, qu'il n'y a entre Jésus-Christ et nous ni identité de personne ni unité de nature, et par conséquent que nous ne sommes et que nous ne pouvons être un corps physique et matériel dont Jésus-Christ serait la tête. Mais d'autre part, ce serait trop peu de ne voir là qu'une union morale, telle que sont entre les hommes des unions basées sur des droits et des devoirs réciproques et la poursuite d'une même fin sous une autorité commune. Et c'est pourquoi l'Église n'est pas seulement le corps moral de Jésus-Christ; on la nomme son corps *mystique,* afin que la singularité même du nom nous avertisse que ce corps et le rapport dans lequel il se trouve avec la tête n'ont leur équivalent ni parmi les êtres matériels ni parmi les composés de l'ordre moral à nous connus.

» A cette première remarque j'en ajoute une seconde également nécessaire pour l'intelligence

de la doctrine à développer, C'est qu'il ne s'agit pas ici d'une simple *appropriation*. Ce que nous affirmons du Dieu fait homme en l'appelant notre tête, est exclusivement propre, au sens où nous parlons, à la seconde personne (de la sainte Trinité), puisque s'étant seule revêtue de notre chair, elle a seule en propre ce qui lui convient dans la chair.

» Ces observations préliminaires une fois posées, étudions quelles sont dans un être vivant les relations de la tête avec le corps et les membres, puisque la vérité que nous méditons nous est offerte sous cette analogie. La tête se distingue des autres membres par trois propriétés principales. Primauté de position : car c'est elle qui dans l'organisme humain se dresse au-dessus de tout le corps et le domine de toute sa hauteur. Primauté d'activité vitale : elle seule possède la sensibilité dans toute sa plénitude, au-dessous d'elle je ne rencontre d'autre sens que celui du toucher, tandis qu'elle les concentre tous sans qu'un seul lui fasse défaut. Primauté d'influence : c'est elle en effet qui, par les faisceaux nerveux dont elle est le centre et le point de départ, verse comme par autant de canaux le mouvement et la sensibilité dans chacune des autres parties de notre organisme.

» Et ce sont aussi les trois qualités maîtresses qui font de Jésus-Christ notre chef, ou mieux notre *tête*. A lui la primauté d'élévation et de grandeur : car, s'il a comme nous la nature humaine, cette même nature n'est pas d'un homme comme nous, mais d'un homme-Dieu. A lui la primauté dans l'ordre de la vie surnaturelle, puisque tous les trésors de sagesse et de sainteté, tous les dons du Saint-Esprit, tous les genres et toutes les formes de grâces qui peuvent couler du sein de Dieu sur une nature créée, se réunissent en lui dans une ineffable et comme infinie plénitude. A lui la primauté d'influence : dans l'ordre surnaturel, tout émane de lui. Quels que soient les bienfaits répandus par la divine bonté sur les âmes et les corps, et de quelque nom qu'on puisse les appeler, réconciliation, rémission des péchés, puissance de faire des œuvres dignes du ciel, glorification finale, il n'en est aucun qui ne soit le prix de ses mérites, aucun qui ne dépende très présentement de sa nécessaire influence (Ioan. xv. 4-6) : tellement que, si le lien qui nous attache à lui venait à se rompre en entier, nous tomberions desséchés et morts, comme une branche séparée du tronc qui l'alimente et la vivifie.

» Ajoutons, pour être complets, que ce rapport des membres avec la tête comporte des degrés de

perfection bien différents, suivant la nature des grâces et la condition présente des personnes qui les reçoivent. Sans parler de ces malheureux éternellement retranchés du corps du Christ pour être morts dans l'impénitence finale, il en est qui ne sont unis à Jésus-Christ leur tête qu'en puissance et par destination : je parle de ceux qu'aucun lien, pas même celui de la foi, ne rattache au divin chef. En d'autres, tels que les pécheurs, qui croient et qui espèrent, mais n'ont pas encore reçu par la justification la grâce sanctifiante et la charité, l'union n'est guère qu'une ébauche. Pour être parfaite, il lui faut le nœud sacré de l'amour divin. Encore la cohésion du chef avec les membres, des chrétiens avec le Christ, n'aura-t-elle sa perfection suprême que dans la gloire : parce que c'est là seulement que la tête influe dans chaque membre toute la perfection de la vie surnaturelle et que les membres sont unis à leur tête par des liens éternellement indissolubles » (1).

(1) Terrien, t. I, pp. 322-325.

CHAPITRE III

L'accroissement de la grâce sanctifiante dans notre âme

§ 1. — Remarques préliminaires

La grâce sanctifiante ne se trouve pas au même degré dans toutes les âmes justes [1] et elle peut recevoir, elle reçoit même nécessairement des accroissements dans chacune d'elles [2] tant qu'elles se trouvent en cette vie mortelle [3]. Les effets formels qu'elle produit dans l'âme, particulièrement le premier et le troisième [4], croissent dans la même proportion [5].

---

[1] Cf. Suarez, *De Gratia*, l. IX, c. I, nn. 5-7.

[2] Cf. Conc. Trid., Sess. VI. *De iustificatione*, can. 24 et can. 32 ; Suarez, l. et c. cit., n. 9.

[3] Cf. Suarez, *op. cit.*, l. XII, c. XV.

[4] C'est-à-dire le degré de beauté divine qui la rend l'objet des complaisances de Dieu, et le degré de béatitude dont elle jouira dans le ciel. Dans les autres effets formels il est plus difficile de se figurer nettement des degrés, sauf pour le cinquième, si l'on admet le sentiment de Suarez quant au mode d'accroissement des vertus surnaturelles (dont il sera parlé plus loin dans le second traité).

[5] Ce n'est même qu'en considérant l'accroissement de ces effets formels que nous concevons ce que peut être l'accroissement de la grâce.

Ces accroissements s'obtiennent, d'après la règle ordinaire de la providence divine surnaturelle (1), par les mérites des actes de vertu et par les sacrements (2).

Avant d'étudier ces modes d'accroissement, rappelons deux vérités extrêmement consolantes, qui, sans être de foi, sont enseignées par la grande majorité des théologiens éminents, les sentiments contraires n'étant adoptés que par des adhérents moins nombreux et de moindre autorité.

La première, c'est que, à part le cas de perte totale par le péché mortel, la grâce sanctifiante une fois donnée à l'âme, ne peut que croître en elle et, à proprement parler, ne peut jamais y décroître. Le péché véniel, même commis de propos pleinement délibéré, n'ôte

(1) Nous disons *d'après la règle ordinaire de la providence surnaturelle*, règle que nous connaissons par les enseignements de la foi et de la saine théologie. Il peut y avoir, en effet, des infusions extraordinaires de grâce et d'autres dons surnaturels, par exemple lorsque Dieu appelle quelqu'un à une mission particulière, à laquelle convient une extraordinaire sainteté habituelle et actuelle. Ce fut le cas de la T. S. Vierge et dans sa conception immaculée et sans doute au moment de l'incarnation du Verbe divin dans son sein ; ce fut aussi, très probablement, celui des apôtres le jour de la Pentecôte et de S. Paul au moment de sa conversion.

(2) Suarez, *op. cit.*, l. IX. c. I, n. 10.

rien à la grâce sanctifiante acquise auparavant (1).

La seconde, c'est que, lorsqu'une âme qui a perdu la grâce sanctifiante par le péché mortel, la recouvre par la réconciliation avec Dieu, elle recouvre en même temps le degré de grâce qu'elle possédait avant son péché (2).

Il suit de là que le degré de gloire et de bonheur dont chacun jouira pendant l'éternité dans la patrie bienheureuse, sera proportionné au degré de grâce qu'il aura acquis surla terre pendant le temps qu'il aura passé en état de grâce, et, par conséquent, au degré de grâce qu'il possédera au moment de la mort (3).

---

(1) « La charité (comp. plus haut, p. 57, note 2) s'agrandit par » accroissement de degré à degré et de perfection à perfection, » selon que par nos œuvres ou la réception des sacrements nous » lui faisons place (comp. plus bas, §§ 2 et 3) ; mais toutefois » elle ne diminue pas par amoindrissement de sa perfection, » car jamais on n'en perd un seul brin qu'on ne la perde » toute » (ce qui ne se fait que par le péché mortel). S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IV, chap. iv. — Cf. S. Th., 2. 2. q. 24, a. 10 ; Suarez, *De Gratia*, l. XI, c. viii, n. 5 sqq.

(2) Comp. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. XI, chap. xii. — Cf. S. Th., 3. q. 89, a. 5 ; Suarez, *Opusculum de reviviscentia meritorum*.

(3) Comp. plus bas, chap. v. — Cf. Suarez, *De Gratia*, l. VII, c. v, n. 8 extr. (« De facto et secundum legem non potest acceptari aliquis ad maiorem gloriam quam sit gratia eius ») ; ibid., l. XII, c. xxix, nn. 5 sqq.

§ 2. — L'accroissement de la grâce sanctifiante par les mérites des actes de vertu

A chacun de nos actes de vertu faits en état de grâce est attaché un triple fruit : *a*) un fruit de *mérite* proprement dit, qui est personnel à celui qui émet l'acte et ne peut être communiqué à d'autres (1); *b*) un fruit d'*impétration*, par lequel nous obtenons, pour nous ou pour d'autres, des grâces actuelles; *c*) un fruit de *satisfaction*, par lequel nous effaçons, pour nous ou pour d'autres, la dette ou une partie de la dette de peine temporelle contractée par nos péchés, déjà remis quant à la coulpe.

Nous n'avons à nous occuper ici que du premier de ces trois fruits.

Deux questions se présentent à examiner : A. Quelles sont les conditions essentielles du mérite d'un acte de vertu? B. Quelles sont les conditions ou les circonstances qui contribuent à rendre plus grande la valeur méritoire d'un acte de vertu?

---

(1) Cf. Suarez, *De Gratia*, l. XII, c. xvi, n. 3.

A. — *Conditions essentielles pour qu'un acte soit méritoire*

Le mérite proprement dit d'un acte, c'est-à-dire la récompense à laquelle celui qui émet cet acte a droit en justice, en vertu tant de la perfection de l'acte, que des promesses divines, peut être défini comme suit, dans le sens objectif : l'augmentation de grâce sanctifiante (et par conséquent de gloire et de bonheur pour l'éternité) que procure à l'âme un acte de vertu chrétienne fait en état de grâce.

Pour qu'un acte soit méritoire, il faut : *a*) que l'âme par laquelle il est produit soit en état de grâce; *b*) que ce soit réellement un acte de vertu et par conséquent que ce soit un acte volontaire

---

(1) Le mérite proprement dit est appelé par les théologiens mérite *de condigno*, c'est-à-dire dont est *rigoureusement digne*, par sa perfection et en vertu des promesses divines, l'acte de vertu par lequel on l'obtient, et il est distingué par eux du mérite *de convenance (de congruo)*, qui est obtenu par un acte moralement bon auquel Dieu ne s'est pas engagé à donner tel ou tel bien spirituel, comme une récompense en rapport avec sa perfection, mais auquel il l'accorde par pure libéralité, parce que cela convient à son infinie bonté.

et libre, conforme à ce qu'une raison bien éclairée nous propose comme règle de notre vie morale (1). *c*) Plusieurs théologiens jugent que, pour être méritoire au strict sens théologique, l'acte doit être dirigé par une intention surnaturelle, c'est-à-dire fondée sur un principe de foi et non simplement sur la règle de vie dictée par la conscience morale naturelle; mais cette exigence ne semble pas suffisamment établie : tout ce qu'on peut demander, c'est que cette intention ait été faite une fois formellement et qu'elle persiste virtuellement dans ses effets, c'est-à-dire dans nos actes (2). Or, tout chrétien doit avoir eu l'intention *formelle* de tendre à sa fin dernière par ses actes libres, du moment que, parvenu à l'âge adulte, il se sera rendu compte de l'obligation de poursuivre cette fin, et cette intention persiste virtuellement tant qu'il ne se détournera pas de sa fin par un péché

(1) Cependant un acte de vertu ne perd pas tout son mérite parce qu'il est interrompu par un autre acte qui est un péché véniel (par exemple, une prière interrompue par une distraction pleinement volontaire) ou parce qu'il est accompagné d'un acte plus ou moins coupable (par exemple, une pensée de vaine gloire, dans laquelle on prendrait complaisance, sans qu'elle devienne pourtant la fin principale de l'acte).

(2) Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. I, pp. 100-116; Génicot, *Theologiae moralis institutiones*, t. I, p. 38.

mortel. Cette persistance se manifestera, par exemple, à l'occasion d'une tentation qui le sollicite au péché et à laquelle il résiste par le sentiment de l'obligation où il se trouve d'observer les commandements de Dieu, pour arriver au ciel et éviter la damnation éternelle (1).

(1) Une comparaison bien simple fait aisément comprendre la suffisance de cette intention virtuelle : un homme est invité à se trouver tel jour, à telle heure, en tel endroit, pour le règlement d'une affaire importante qui intéresse sa fortune ou son honneur. Aussitôt il se montre bien déterminé à se trouver au rendez-vous. L'endroit où il doit se trouver est à une lieue de distance de chez lui, et il sait qu'en marchant de son pas ordinaire, il fait une lieue à l'heure. Au jour marqué, il se met donc en route une heure avant le moment fixé pour la rencontre ; mais est-il nécessaire, pour que son intention soit censée persister, qu'il se répète à chaque pas : Je veux arriver à tel endroit à telle heure, et par conséquent je veux ne m'arrêter nulle part et continuer à marcher de tel pas uniforme. Non ; il suffit qu'il marche. Il peut du reste songer à tout autre chose qu'au terme de sa course et à l'affaire qu'il va traiter, il peut chanter, admirer le paysage qu'il traverse, causer de cent choses avec un camarade qui fait route avec lui. Le signe évident de la persistance de sa détermination première, c'est que l'intention de se trouver au rendez-vous à l'heure fixée s'éveille et se manifeste spontanément dès que cela est nécessaire. Ainsi, marchant par la chaleur du jour, il passe par un endroit frais et ombragé : il est tenté d'y prendre quelques instants de repos ; mais il songe que ce serait s'exposer à arriver trop tard, et il continue sa marche sans s'arrêter. Il rencontre un ami qui veut lui parler d'un incident qui les intéresse l'un et l'autre ; mais il coupe court à l'entretien, en disant qu'il n'a pas de temps à perdre. — Voir aussi le texte de S. Thomas cité plus bas, chap. V, 1re note.

Il n'est donc pas nécessaire, afin que les actes de vertu soient méritoires : *a*) Que, pour chacun d'eux, on renouvelle l'intention *formelle* de le faire *pour Dieu* ou pour se conformer au précepte ou au bon plaisir de Dieu. D'après plusieurs théologiens, il suffit, à la rigueur, que cette intention ait été formée une fois et qu'elle persévère dans ses effets, ce qui a lieu, pratiquement, chaque fois qu'on agit, plus ou moins distinctement, par sentiment du devoir. D'autres pensent que l'intention formelle ne continue pas ainsi indéfiniment à exercer son influence de manière à constituer une intention *virtuelle*, mais qu'il faut pour cela qu'elle soit renouvelée de temps en temps (1). Il est donc sage, pour la sécurité du

(1) La comparaison présentée dans la note précédente suppose que le propos du voyageur a été formé depuis peu et renouvelé au moment où il s'est mis en marche ; la persistance virtuelle de l'intention ne laisse pas le moindre doute. Il peut n'en être pas tout à fait de même chez celui qui a pris une fois la résolution de vivre en bon chrétien et qui continue ensuite, au milieu de circonstances favorables, à remplir les devoirs qui l'obligent sous peine de péché mortel, mais cela par des motifs honnêtes d'ordre tout à fait naturel. Quoique l'opinion, d'après laquelle tout acte honnête fait en état de grâce est méritoire (comp. plus bas, endroit cité à la fin de la note précédente), soit actuellement assez commune parmi les théologiens, on ne peut pas dire pourtant qu'elle est absolument certaine ; et il en est conséquemment de même de celle que nous énonçons ici quant à la persistance virtuelle de l'intention émise une fois formellement.

mérite, de renouveler sérieusement tous les jours la bonne intention de travailler pour Dieu ; c'est bien, du reste, la pratique habituelle des âmes ferventes.

b) Que l'acte soit fait par le motif de charité ou d'amour de Dieu, en tant que cet amour constitue une vertu théologale distincte de la foi, de l'espérance, etc. Il suffit d'un motif honnête quelconque, fût-ce la crainte du châtiment ou le désir de la récompense ([1]).

c) Que ce soit une œuvre de surérogation. Même, toutes choses supposées égales d'ailleurs (perfection du motif, ferveur de la volonté, etc.), une œuvre de précepte est plus méritoire, parce que le mérite de l'obéissance se joint aux autres principes de mérite qui peuvent s'y trouver réunis ([2]).

([1]) Cf. Suarez, *De Gratia*, l. XII, c. viii, n° 9 ; c. xii, nn. 2, 3 ; c. xiii, nn. 2, 3.

([2]) Cf. ibid., c. v, nn. 2, 4, 13. — Les saints Pères et les bons auteurs ascétiques semblent parfois recommander les œuvres de *conseil* comme plus méritoires et, dans l'estime générale, on regarde les hommes qui s'appliquent à la pratique des conseils comme plus parfaits que ceux qui s'en tiennent à la pratique rigoureuse des préceptes. Mais, d'abord, on suppose, au moins implicitement, que ceux qui s'adonnent aux œuvres de conseil n'en sont que plus fidèles à bien accomplir les œuvres de précepte : sans cela on qualifie leur conduite de fausse vertu. Ensuite, les œuvres de conseil s'accomplissent

d) Qu'on ait, en la faisant, l'intention d'acquérir le mérite ; en général, le mérite sera même plus grand lorsque l'acte sera inspiré par le pur amour de Dieu et le désir de procurer sa plus grande gloire, et qu'on ne songera pas aux avantages, même surnaturels, qu'il offre pour nous-mêmes.

B. — *Des conditions qui augmentent la valeur méritoire d'un acte de vertu*

Le mérite d'un acte de vertu peut être accru par certaines conditions ou circonstances qui s'y trouvent réunies ; ces conditions qui contribuent à la valeur méritoire d'un acte vertueux sont les suivantes :

1° L'excellence de l'objet de cet acte ou de l'espèce de vertu à laquelle il appartient. Les

---

ordinairement dans des conditions qui concourent à en relever beaucoup l'excellence et le mérite (comp. ci-dessous la section B de ce §). Ainsi l'œuvre de précepte est souvent faite avec une certaine répugnance, avec une sorte de mauvaise humeur, tandis que l'œuvre de conseil est accomplie avec un puissant élan de la volonté et une générosité joyeuse exaltée par un ardent amour de Dieu. Souvent aussi, l'œuvre de conseil appartient à une espèce de vertu plus excellente que ne l'est celle qui préside à l'acte de précepte. Il arrive encore bien souvent qu'elle demande une victoire plus difficile sur les penchants de la nature sensible.

vertus théologales sont plus excellentes que les vertus morales, et parmi les vertus théologales la charité tient le premier rang ; les actes de cette vertu sont donc, de ce chef, particulièrement méritoires [1].

---

[1] Cf. ibid., c. VII, n. 1. — Suarez, voulant donner une idée de l'éminence du degré de grâce auquel la T. S. Vierge Marie est parvenue dans le cours de sa vie mortelle et auquel est proportionné le degré de gloire dont elle jouit dans le ciel, part de ce principe qu'il regarde comme solidement établi : c'est qu'un acte de la vertu surnaturelle de charité divine, fait avec toute l'intensité que comporte la perfection de la vertu possédée par une âme sainte (comme nous le verrons plus bas, la perfection des vertus surnaturelles s'accroît par voie de mérite comme la grâce sanctifiante qui en est le principe) obtient aussitôt à cette âme un accroissement de grâce et de charité, égal à tout ce qu'elle possédait déjà : de sorte que par ce seul acte la perfection de la grâce et de la charité se trouve doublée en elle, relativement à ce qu'elle était auparavant (Suarez, *De Incarnatione*, t. II, disp. XVIII, sect. IV). — Or, dans Marie, l'exercice de l'amour parfait ne rencontrait aucun obstacle. Dans sa conception immaculée, elle avait reçu avec une mesure de grâce plus abondante que n'en possède jamais aucun saint au terme de sa carrière, une perfection des vertus surnaturelles correspondant à ce degré de grâce (Tract. cit., disp. IV, sect. II). Elle ne fut pas sujette au désordre de la concupiscence, qui est la suite du péché originel (Ibid., sect. V) et fut prévenue d'une telle abondance de grâces actuelles qu'elle ne commit jamais le moindre péché véniel (Ibid., sect. IV.) De plus, elle eut l'usage de la raison et de la liberté morale, et par conséquent la faculté de mériter, dès le premier instant de son existence (Ibid., sect. VII) ; il est probable que cet exercice de la raison et du libre arbitre n'était pas même interrompu par

2° La réunion de l'exercice de plusieurs vertus dans un même acte (1).

3° L'intensité de l'acte, la pureté du motif, l'intention et l'attention actuelles, l'énergie de la détermination, en un mot toutes les dispositions qui font que l'acte doit être attribué plus pleinement à l'élan de la volonté libre (2).

4° La difficulté de l'acte considéré en lui-

---

le sommeil (Tract. cit., disp. XVIII, sect. II, *Dico quarto*. — Dans ces conditions, est-il douteux que chaque instant de la vie de notre auguste mère fût marqué par un acte de l'amour le plus parfait? Dès lors, en supposant seulement qu'elle ait reçu mille degrés de grâce au premier instant de son immaculée conception, à l'instant qui suivit elle en aurait eu deux mille; au troisième instant, quatre mille; au quatrième instant, huit mille; au cinquième, seize mille; et ainsi de suite au cours d'une vie qui s'est prolongée pendant environ soixante ans. — Et il faut ajouter à cela les trésors incalculables de grâce qu'une âme comme la sienne devait recueillir dans la réception, sans aucun doute quotidienne, du corps de Jésus-Christ. — Il n'est certes pas étonnant dès lors d'entendre les saints docteurs accumuler à l'envi les termes les plus énergiques pour exalter la sainteté de Marie, l'appeler un océan spirituel, un abîme insondable de grâce, devant lequel l'esprit humain se trouble et dont l'œil de Dieu seul peut mesurer la profondeur.

(1) Par exemple, un exercice de piété ou de pénitence fait pour le soulagement des âmes du purgatoire, en accomplissement d'un vœu, pour être agréable à Dieu et le glorifier le plus possible. Ce motif de charité divine peut toujours se joindre aux motifs plus spéciaux de la vertu particulière qu'on pratique et ainsi augmenter le mérite de l'acte.

(2) Cf. Suarez, *De Gratia*, l. XII, c. XX, nn. 6, 7.

même, dans son objet, eu égard aux penchants de la nature inférieure, ou même considéré par rapport à la personne agissante, lorsque la difficulté ne provient pas d'une imperfection actuelle de la volonté [1]. Cependant, la facilité relative, produite par la perfection surnaturelle de la volonté et par l'habitude qu'on a de s'exercer à la vertu, loin de diminuer le mérite, l'augmente plutôt, puisqu'elle favorise l'intensité de l'acte [2].

5° La durée de l'acte. Il est évident qu'un acte qui se prolonge pendant dix minutes équivaut à dix actes dont chacun ne dure qu'une minute [3].

6° Probablement, le degré de sainteté habituelle, c'est-à-dire la grâce sanctifiante déjà acquise : de manière qu'une âme plus sainte,

---

[1] Cf. ibid., n. 8. — On dit très justement, dans ce sens, qu'un acte de douceur ou de patience, exercé par un homme d'un tempérament naturellement porté à la colère et à la violence, peut être dix et cent fois plus méritoire que le même acte émanant d'un caractère naturellement doux et timide.

[2] Ainsi la T. S. Vierge, se trouvant au pied de la croix, n'eut certainement aucune hésitation, aucune lutte de la volonté libre, pour s'associer pleinement au sacrifice de son divin Fils s'offrant en victime pour les péchés des hommes ; cet acte n'en fut pas moins d'un suprême héroïsme et, de ce chef, souverainement méritoire. Voir aussi plus bas, l'appendice au présent paragraphe.

[3] Cf. ibid., c. XXI, n. 2.

exerçant un acte de vertu dans les mêmes conditions d'activité qu'une autre moins élevée en grâce, mérite une augmentation de grâce plus grande, à cause de la dignité surnaturelle qui résulte de la supériorité de sa sainteté [1].

APPENDICE

Il ne sera pas hors de propos de relever ici une erreur assez fréquente chez les âmes saintes, qui fait dépendre principalement, de la grandeur de la difficulté vaincue, le degré du mérite d'un acte de vertu. Je n'ai aucun mérite à faire tel acte de vertu, disent-elles : il ne me coûte rien ; il m'en coûterait beaucoup, au contraire, d'agir autrement.

Un moraliste chrétien contemporain proteste avec raison contre cette idée. Il fait remarquer très justement que la majeure partie de nos difficultés provient de notre maladresse à nous diriger dans la pratique des vertus, maladresse qui, généralement, se corrige en raison même de nos progrès.

---

[1] Cf. ibid., c. XXII, nn. 2-8. — Comp. TERRIEN, t. II, pp. 63-66.

« C'est un fait d'observation générale et quotidienne, dit-il, que les bons ouvriers évitent les gaspillages de temps, de matière et de force, et qu'avec moins de peine ils réalisent plus de profit. De même, si nous savons nous conduire, si, ayant bien vu le but et connaissant les ressources de notre organisme et de nos facultés, nous avons la sagesse de tenir la main au gouvernail ; outre que nous pourrons éviter de fausses manœuvres, donc beaucoup de heurts, beaucoup de souffrances, beaucoup d'efforts inutiles, en un mot, beaucoup de gaspillages, nous pourrons tirer de nous même un meilleur parti et nous approcher davantage, devant les hommes et devant Dieu, de notre maximum de rendement.

« Devant les hommes, on l'admet sans peine, puisqu'ils ne jugent que les résultats extérieurs. Mais Dieu *sonde les reins et les cœurs,* et on se figure, on proclame comme un dogme que devant Dieu, du moins, notre vie vaut ce qu'elle coûte, et que le résultat se proportionne à l'effort.

» Nous croyons que c'est un préjugé. Il se proportionne au *mérite,* et le mérite n'est pas la même chose que l'effort.

» On peut distinguer dans l'effort :

» 1° L'*élan de la volonté* qui cherche le but, telle ou telle vertu, par exemple;

» 2° Le grincement, la résistance, la *difficulté* que la volonté doit vaincre ;

» 3° La *souffrance* qui résulte de cette résistance vitale brisée.

» Je dis que c'est l'*élan de la volonté* qui constitue tout le mérite de l'effort. La *souffrance* est un phénomène qui doit se considérer à part et qui peut devenir l'objet — non pas l'élément constitutif — d'un spécial mérite. Quant à la résistance, à la *difficulté,* elle peut offrir un signe à notre esprit, ou un motif, une occasion à notre liberté, mais rien à notre mérite : elle est une occasion sans laquelle peut-être nous n'aurions pas songé à telle vertu ; elle est un signe que l'amour de cette vertu a été grand, plus grand que la difficulté, puisqu'il a pu la vaincre ; mais elle n'entre pour rien dans la vertu elle-même, dans le mérite, dans la valeur de notre vie ; elle reste ce qu'elle est, une *difficulté*, un obstacle, une chose de trop, et c'est tout bénéfice que de la supprimer. Ainsi, des trois éléments de l'effort, la *souffrance* ne peut être que l'objet d'un mérite, la *difficulté* que l'occasion ou le signe ; seul l'*élan de la volonté* vers le bien moral peut constituer le mérite même, et c'est justice, puisque là seulement se trouve la liberté.

» Si donc on prend garde que l'on peut aimer

le bien moral sans y être contraint par la lutte qui le menace, et que la joie de l'âme est un signe aussi précieux que celui de la tentation vaincue, si l'on prend garde que le mérite de la souffrance peut se retrouver sous d'autres formes meilleures — résignation aux épreuves inévitables, recherche des sacrifices féconds pour nous et pour les autres, — alors il faudra bien admettre qu'en supprimant de notre vie, dans la mesure du possible, la nécessité de l'effort, en la remplaçant par la dilatation, la joyeuse expansion de soi, l'épanouissement de l'âme vers le but, nous n'aurons rien à perdre et tout à gagner, même au regard de Dieu » (1).

La même idée se trouve encore développée dans une note ajoutée au passage que nous venons de citer et que nous croyons utile de transcrire aussi.

» Qu'on veuille bien prendre garde au point précis de la question. Voici deux hommes qui font le même acte de vertu, l'un en dépit de la tentation, l'autre sans tentation aucune. Je néglige tous les actes qui ont précédé, parce que là je ne trouve aucune comparaison à établir. L'un s'est préparé à cet acte par la lutte, en repoussant des assauts répétés, en entraînant son vouloir dans

(1) Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, Introduction, pp. 7-9.

une série d'actes libres et très méritoires, j'en conviens; l'autre s'est occupé à des vertus toutes différentes ou peut-être à rien du tout. Ce n'est pas sur ces antécédents que je les compare, mais seulement dans l'acte particulier par lequel ces deux hommes, à un moment donné, pratiquent la même vertu. Et je dis que, dans cet acte, celui-là des deux a le plus de mérite qui l'accomplit avec le plus d'élan, le plus d'intensité (1). Voici mes raisons :

» 1° Le mérite suppose la liberté. Or la liberté ne peut être que dans le fait de la préférence, du choix entre deux contradictoires possibles et dans le degré de cette préférence, dans l'intensité avec laquelle le vouloir adhère à l'objet de son choix. Mais, dans l'espèce, les deux hommes ont également choisi le bien de préférence au mal; du côté de ce fait, il n'y a entre eux aucune différence dans l'exercice de leur liberté. Elle ne peut venir, s'il y en a une, que de l'intensité du vouloir qu'ils ont mise dans leur choix. C'est donc cette intensité seulement qui devra mesurer leur mérite.

(1) Qu'on se souvienne toujours qu'il s'agit de l'intensité du mouvement de la *volonté* spirituelle et non de celui de la *sensibilité* nerveuse : l'élan de la volonté peut être très intense avec un calme parfait de l'imagination et de la sensibilité inférieure qui en dépend.

» 2° Si la difficulté à vaincre entrait dans le mérite comme un élément constitutif, il s'en suivrait que de deux hommes adonnés également à une vertu en fait, celui-là serait le plus vertueux le plus pur, le plus loyal, etc., qui serait le plus enclin à ne pas l'être. Il s'en suivrait aussi qu'il faudrait favoriser et rechercher toutes les tentations pour grandir son mérite. Nous ne pensons pas qu'on accepte volontiers ces conséquences.

» La conclusion à tirer n'est pas qu'il faille supprimer l'effort de notre vie, mais qu'il faut le réserver pour les circonstances où il est nécessaire. Elles ne nous manqueront pas (1); et c'est

(1) L'auteur rappelle, à la fin de sa note, qu'il ne fait pas de la théologie, mais qu'il se borne à étudier l'élément *naturel* du mérite. A ce point de vue limité, il est vrai de dire que, pour la généralité des hommes, il ne manquera pas de circonstances où un effort vigoureux et pénible de la volonté contre la résistance de la nature inférieure sera nécessaire pour pratiquer la vertu; mais cela n'est pas également vrai pour les âmes privilégiées qui ont reçu une telle abondance de dons surnaturels et de grâces actuelles qu'elles n'éprouvent jamais une *difficulté* réelle à pratiquer les actes de vertu que Dieu leur demande ou leur propose; et ce sont justement celles-là chez qui l'élan et l'intensité de la volonté se trouvent au plus haut degré. La T.S.Vierge est le type accompli de cette classe d'âmes (Voir plus haut, p. 76, note et p. 78, note 3). C'est dans le sens des observations présentées dans la présente note qu'il faut entendre ce qui est dit dans l'*Imitation* liv. I. ch. 13, des tentations, et ch. 24, dernier verset, sur la violence qu'il faut se faire à soi-même.

parce qu'elles ne nous manqueront pas qu'il ne faut pas en augmenter le nombre à plaisir, c'est parce que nous avons besoin, pour leur faire face, de toutes nos énergies disponibles, qu'il ne faut pas nous gaspiller.

» Une autre conclusion se dégage, également consolante pour ceux qui sont tentés et pour ceux qui ne le sont pas. Les premiers trouvent dans la tentation une occasion qui les arrache à leur torpeur et les oblige à pratiquer une vertu qu'ils oubliaient peut-être, et ils trouvent dans leur victoire la preuve authentique de leur bon vouloir (1). Les autres, s'ils le veulent, même en l'absence de la tentation, peuvent aimer la vertu et grandir leur mérite à la mesure de leur amour. »

§ 3. — L'accroissement de la grâce sanctifiante par les sacrements et particulièrement par la sainte Eucharistie

Les sacrements de la loi nouvelle sont des signes sensibles, institués par Jésus-Christ, à l'application

(1) Peut-être est-il bon d'ajouter que les difficultés et l'effort qu'elles demandent pour être surmontées, tout en ne constituant pas directement l'élément principal du mérite, contribuent beaucoup à augmenter l'élan de la volonté et par suite, le mérite qui se mesure à cet élan ; ce qui est un puissant encouragement pour les âmes ferventes en proie à ces difficultés.

desquels sont attachés des dons de la grâce, tant de la grâce actuelle que de la grâce sanctifiante.

On peut comparer très justement les sacrements à ces bons qu'on donne gratuitement aux pauvres et en échange desquels ils reçoivent certains secours, comme du pain, du charbon, des vêtements, etc. Dieu se conduit envers nous comme un homme très riche et très bienfaisant, qui vit au milieu d'une population indigente et veut la relever de sa misère. Il emploie pour cela deux moyens : il fait exécuter des travaux dans sa propriété, et paie aux travailleurs un large salaire; de plus, il fait parfois des distributions gratuites de secours : les indigents reçoivent des bons et les présentent à l'employé chargé de donner les objets qui y sont désignés (1).

(1) Certains théologiens, tout en admettant la justesse de la comparaison pour expliquer la causalité *morale* (nous n'avons pas cru devoir discuter ici l'hypothèse de la causalité *physique*, question assez subtile et dont la solution n'a guère d'importance pour le sujet qui nous occupe) des sacrements, ne la jugent pas assez noble et préfèrent prendre pour point de rapprochement les chèques qu'on présente à un banquier et qui donnent droit à recevoir de sa caisse la somme d'argent qui y est marquée. Cette comparaison est assurément aussi bonne que l'autre pour rendre compte de l'effet commun des sacrements, qui est la collation de la grâce sanctifiante ou l'accroissement de cette grâce. Celle que nous avons rappelée dans notre texte indique peut-être mieux la diversité des grâces actuelles spéciales auxquelles les divers sacrements donnent respectivement droit.

Tous les sacrements confèrent la grâce sanctifiante ou un accroissement de cette grâce et, en outre, le droit à des grâces actuelles spéciales, suivant la nature du sacrement.

On distingue les sacrements en sacrements des morts et sacrements des vivants : les sacrements des morts sont destinés à donner la grâce sanctifiante à ceux qui ne l'ont pas encore reçue (le baptême) ou à la rendre à ceux qui, après l'avoir reçue, l'auraient perdue par le péché mortel (la pénitence). Lorsqu'ils sont conférés à ceux qui possèdent déjà la grâce sanctifiante, ils y agissent comme les sacrements des vivants. — Les sacrements des vivants ne peuvent être conférés qu'à ceux qui ont déjà la vie de la grâce ; ils peuvent parfois, suivant le sentiment d'éminents théologiens, parmi lesquels S. Thomas, donner la grâce à l'âme qui ne la possède pas ; cela arrive lorsque celui qui reçoit le sacrement croit de bonne foi le recevoir en état de grâce [1].

Les sacrements opèrent leur effet infailliblement, par la seule application du signe sacramentel, pourvu que celui qui les reçoit ne mette pas

---

[1] S. Th., 3. q. 72, a. 7, ad 2 et q. 79, a. 3, in corp. extr. Cf. Génicot, t. II, n. 130.

volontairement obstacle à cette opération. L'obstacle pour les sacrements des vivants est l'état de péché mortel [1] ; pour les sacrements des morts, c'est l'attachement actuel au péché mortel, c'est-à-dire l'absence de repentir sincère [2] des péchés mortels dont on aurait conscience. — Pour la production certaine de la grâce sanctifiante, outre la volonté [3] de recevoir le sacrement, une seule condition essentielle est donc requise : l'état de grâce pour les sacrements des vivants, et la contrition sincère des péchés mortels pour les sacrements des morts [4]. Cependant, suivant la doctrine

---

[1] Par conséquent, l'*état* de péché véniel (c'est-à-dire le péché véniel commis dans le passé et non encore effacé) n'empêche pas l'effet principal du sacrement ; mais l'*acte* du péché véniel (c'est-à-dire l'attachement actuel, volontaire et conscient, à un objet qui est matière de péché véniel) peut mettre obstacle à certains effets particuliers du sacrement (Comp. plus bas, p. 90, 2°).

[2] Tout au moins l'attrition ou la contrition imparfaite.

[3] Actuelle, virtuelle, habituelle, ou même seulement, pour certains sacrements (le baptême et l'extrême-onction) interprétative.

[4] Ainsi *a*) quelqu'un qui serait tellement faible ou aurait la tête si lourde le matin qu'il serait incapable, à cause de la somnolence qui l'accable, de faire aucune prière avant ni après la sainte communion, ne devrait pas pour cela s'abstenir de la sainte communion et ne laisserait pas de recevoir le fruit du sacrement. *b*) Le péché véniel, même commis de propos délibéré et au moment où l'on recevrait la sainte hostie, n'empêche pas que ce fruit ne soit reçu.

du Concile de Trente (1), des dispositions actuelles plus parfaites obtiennent une infusion plus abondante de la grâce sacramentelle, outre l'augmentation que ces dispositions méritent en tant qu'elles sont des actes de vertu.

Le sacrement de l'Eucharistie est, dans ce second ordre de moyens d'accroissement de la grâce sanctifiante dans nos âmes, le plus puissant de tous, non seulement parce qu'il est facile de le recevoir souvent, mais aussi par les effets sacramentels qui lui sont propres. Ces effets sont :

1° Une infusion de grâce sanctifiante probablement plus abondante que dans les autres sacrements des vivants, parce que ce sacrement est particulièrement institué pour entretenir et développer en nous la vie surnaturelle, dont la grâce sanctifiante est le principe et l'âme (2).

---

(1) V. *Textes justificatifs*.

(2) Rappelons encore que cet effet ne dépend pas des actes pieux qui accompagnent la réception du sacrement et n'est pas totalement empêché même par l'attachement actuel et délibéré à un péché véniel ; mais cet attachement et l'absence de préparation, si elle était volontaire et coupable, constitueraient une indisposition positive qui pourrait amoindrir la mesure de la grâce conférée, tandis que la meilleure disposition pour recevoir l'abondance de cette grâce et par conséquent la meilleure préparation à la communion est l'amour *actuel*, qui exclut toute

2° La rémission de la tache des péchés véniels. Cet effet est probablement commun à tous les sacrements [1]; mais il est plus particulièrement certain pour le sacrement de l'Eucharistie [2] et pour celui de l'extrême-onction [3]. Il n'est empêché, ou du moins suspendu [4], que par l'effet de l'attachement actuel de la volonté au péché véniel [5], et cela seulement par rapport au péché particulier auquel la volonté est actuellement attachée.

3° Le droit à des grâces actuelles pour vaincre les mauvais penchants de la nature et augmenter ainsi l'énergie pour la pratique des actes de vertu.

4° La diminution de l'ardeur de la concupiscence, qui entraîne au péché.

5° L'augmentation de la ferveur de la charité, qui dispose à l'exercice des vertus parfaites [6].

---

affection au péché véniel et provoque le plus efficacement la libéralité de Dieu dans l'effusion de la grâce. Comp. J. B. Terrien, t. II, p. 128 et suiv.

[1] S. Th., 3. q. 87, a. 3.

[2] S. Th., 3. q. 79, a. 4.

[3] S. Th., Suppl. q. 30, a. 1.

[4] Comp. Terrien, t. II, p. 114, note.

[5] S. Th. 3. q. 79, a. 8. ad 1.

[6] Faut-il rappeler encore que ces effets ne sont ordinairement pas sensibles et par conséquent qu'il ne convient pas de se tourmenter parce qu'on ne les constate point en soi par l'expérience ?

Ce sont là les fruits qu'il faut désirer et rechercher dans la réception fréquente de la sainte Eucharistie. Bien des âmes pieuses ne voient dans la communion que l'honneur et l'avantage de posséder pendant quelques minutes la personne adorable de Notre Seigneur Jésus-Christ véritablement présente en elles; elles se réjouissent de le recevoir avec son corps, son âme, son humanité, sa divinité, tel qu'il était lorsqu'il conversait avec ses apôtres sur la terre, ou plutôt tel qu'il apparaît avec son corps glorifié aux bienheureux dans le ciel; elles désirent s'entretenir familièrement avec lui, lui témoigner leur amour, recevoir les témoignages de sa tendresse, lui demander cette effusion de grâces, de lumière et de force, qu'il est, surtout alors, si disposé à leur accorder largement. Dès lors, si elles se trouvent, après la communion, arides, distraites, sans ferveur, elles se désolent, elles se figurent que leurs communions sont stériles, peut-être même coupables et désagréables à Dieu; et elles sont tentées de les omettre ou d'en restreindre la fréquence. — Il y a là une grosse erreur. Sans doute, la présence de Jésus-Christ en nous, constitue de sa part une faveur, une condescendance, une ineffable démonstration de sa bonté infinie; sans doute, il convient de témoigner à cet hôte divin tout le

respect et l'amour qu'il est en droit d'attendre de nous et de lui demander de répandre en nous les trésors de ses grâces; mais il ne faut jamais oublier que la présence du divin Sauveur en nous, l'union passagère de son corps avec notre corps, quelque admirable que soit cette démonstration de son amour, n'est que le *signe* de l'union permanente de sa divinité avec notre âme, que celle-ci constitue le *fruit* du sacrement et le but de son institution, et que ce fruit est produit infailliblement, quelles que soient les dispositions de celui qui le reçoit, pourvu que ces dispositions ne le mettent pas en état de péché mortel. C'est ce fruit qu'il faut estimer et rechercher principalement dans la sainte communion.

CHAPITRE IV

Les obstacles à l'accroissement de la grâce sanctifiante

Ces obstacles peuvent se réduire à quatre principaux : le péché mortel, le péché véniel commis de propos délibéré, le péché véniel de surprise ou de faiblesse, les penchants déréglés de notre nature sensible, joints à la faiblesse que nos facultés spirituelles naturelles (intelligence et volonté) éprouvent à les réprimer et à les dominer.

§ 1. — Le péché mortel

Les effets du péché mortel sur la vie de la grâce sont épouvantables :

1° Le péché mortel détruit le principe de la vie surnaturelle dans l'âme qui s'en rend coupable. Aussitôt qu'elle l'a commis, une horrible transformation s'opère en elle : elle était revêtue d'une beauté divine qui ravissait les yeux de Dieu, de ses anges et de ses saints; maintenant elle est d'une laideur affreuse, qui fait d'elle aux yeux de

Dieu et des bienheureux, un objet de dégoût et d'horreur. Dans des contes fantastiques dont on amusait notre enfance, on nous représentait parfois un prince ou une princesse d'une beauté parfaite, métamorphosés tout à coup en un animal vil et hideux : c'est là une faible image de ce qui se passe dans l'âme tombant dans le péché mortel. Ou plutôt encore, on peut dire que la différence entre son état antérieur et son état actuel est plus effroyable que celle qui se trouve entre une personne d'une grande beauté, jouissant d'une santé parfaite, et un cadavre en décomposition.

2° Elle a perdu en un instant tous les trésors surnaturels de grâce sanctifiante, dont le moindre est mille fois plus précieux que tous les biens naturels réunis, et actuellement, tant qu'elle demeure dans le péché, toutes ses journées sont perdues, toutes ses œuvres sont stériles par rapport à l'accroissement tant de la vie de la grâce que de la vie de gloire et de bonheur qui doit y répondre dans l'éternité.

3° D'enfant bien-aimée de Dieu, ayant droit à son amour paternel et à son héritage céleste, elle est devenue l'esclave du démon ; cet esclavage se manifeste quelquefois d'une manière effrayante par le pouvoir tyrannique que le démon exerce sur l'âme, surtout lorsque celle-ci a contracté

l'habitude du péché. On dirait qu'il y règne vraiment en maître : l'âme se débat, elle a du dégoût et de l'horreur de ce que son ennemi exige d'elle, et cependant elle obéit. Sans doute, en persévérant dans la lutte et dans la prière, elle finira par être victorieuse ; mais que de fois il arrive que l'âme qui s'est laissée aller une fois au péché se décourage, se désespère, laisse là les moyens de salut que Dieu lui offre dans sa miséricorde, ou n'y recourt que d'une manière insuffisante, et continue ainsi à traîner sa lourde chaîne pendant des mois et des années ; parfois même elle en vient à un aveuglement qui la rend insensible à son malheur, et c'est le plus horrible de tous les états.

4° Elle est constamment exposée à tomber entre les mains de la justice divine, aussi rigoureuse lorsque le temps de la miséricorde sera passé, que sa clémence est infinie et infatigable tant que ce terme n'est pas venu. Dieu a promis le pardon au pécheur repentant chaque fois qu'il se convertirait à lui ; mais il ne lui a pas promis le lendemain pour se convertir. Il vient souvent, ainsi que l'a affirmé Jésus-Christ lui-même, comme un voleur dans la nuit ; et lorsque l'âme pécheresse est ainsi surprise par la mort, les effets du péché demeurent pour l'éternité.

§ 2. — Le péché véniel délibéré

Il s'agit du péché véniel librement et sciemment commis, mais avec la pensée que ce n'est qu'un péché véniel, ou commis sans avoir cette pensée distincte, mais par suite de la disposition où l'on se trouve habituellement de ne pas faire de cas du péché véniel.

Le péché véniel, comme nous l'avons vu, même commis de propos pleinement délibéré, ne cause aucune diminution des trésors de grâce sanctifiante acquis auparavant ; mais il a des effets désastreux sur la vie de la grâce pour le présent et pour l'avenir.

1° Quoiqu'il ne détruise pas substantiellement la beauté divine que donne à l'âme la grâce sanctifiante, il en ternit l'éclat ; il fait sur elle l'effet que produit une tache de malpropreté sur un beau visage. Aussi, Dieu ne trouve plus dans la vue de cette âme la complaisance que lui offre celle d'une âme tout à fait fidèle, qui évite avec soin les moindres souillures ; cet effet s'accentue d'autant plus que ces taches se multiplient, sans jamais être effacées, comme il arrive facilement à l'âme qui, n'ayant pas l'horreur du péché véniel, en contracte facilement l'habitude.

2° Quoiqu'il ne brise pas le lien d'amour de charité qui unit l'âme juste à Dieu, il affaiblit la ferveur, la tendresse, la délicatesse de cet amour ; de là un relâchement général dans la tendance à la perfection. L'âme qui contracte l'habitude du péché véniel en vient peu à peu à ne plus guère agir par esprit d'amour filial, mais par des motifs inférieurs, particulièrement par esprit de crainte ; elle s'accoutume peu à peu à regarder Dieu comme un maître exigeant plutôt que comme un tendre père. De là aussi moins de délicatesse de conscience : l'amour est tout autrement clairvoyant dans ses intentions que le désir des récompenses ou la crainte des punitions.

3° Par là même aussi, il rend les sacrifices généreux beaucoup plus difficiles ; il ôte à l'âme l'allégresse que la ferveur de l'amour lui donnait au service de Dieu ; il fait qu'on trouve peu à peu le joug de Dieu gênant, pesant, insupportable, et il entraîne ainsi à beaucoup de nouvelles fautes, qui affaiblissent de plus en plus l'élan et la générosité qu'il convient d'apporter au service de Dieu.

4° L'habitude du péché véniel prive de beaucoup de grâces actuelles auxquelles on aurait acquis droit par la fidélité à chercher en tout le bon plaisir de Dieu.

5° Il fait perdre bien des mérites : ceux d'abord

qu'on aurait acquis en évitant le péché véniel ; ensuite, les effets attribués à ce péché dans les trois points précédents, ont, sur le mérite des actes de vertu [1], non moins que sur les dispositions avec lesquelles on reçoit les sacrements, une influence funeste.

6° Il dispose au péché mortel. *Celui qui méprise les petites fautes tombera peu à peu dans les grandes;* voilà un adage souvent inculqué, et avec raison, par les maîtres de la vie spirituelle [2]. L'habitude du péché véniel produit cet effet : *a*) en diminuant peu à peu l'horreur du péché considéré comme offense de Dieu, il fait qu'on n'évite plus les péchés graves par principe d'amour, mais par crainte des châtiments qu'ils pourraient entraîner. La raison et l'expérience montrent que ce second motif est bien faible, pour empêcher les chutes graves, dans les tentations violentes et dans les occasions particulièrement dangereuses : on en vient alors facilement à se figurer que la résistance est impossible, à se

---

[1] Comp. plus haut, chap. III, § 1, B (pp. 75-79).

[2] Ce n'est pourtant que dans un sens accommodatice qu'on cite à ce propos le texte de l'Ecclésiastique (XIX. 1) (dont le sens littéral est : *Qui ne soigne pas le peu qu'il possède, tombera peu à peu dans la ruine*). De même, le texte de S. Luc (XVI. 10), dans son sens littéral, ne se rapporte pas au péché, mais à l'usage des biens temporels.

flatter de la facilité du pardon qu'on ira chercher ensuite dans le sacrement et à nourrir d'autres pensées de ce genre qui font qu'on se laisse aller à céder à la tentation (1). *b*) Parce qu'on s'est privé, par ses infidélités, du droit aux grâces actuelles surabondantes que Dieu accorde largement aux âmes fidèles, exposées à des tentations particulièrement délicates ou à des occasions qui réclament un exercice de vertu énergique et parfois même héroïque. *c*) De plus, tandis que, dans ces occasions, les âmes ferventes et fidèles aux moindres préceptes divins recourent instinctivement à la prière, les autres n'y songent pas (2).

§ 3. — Les fautes de surprise ou de faiblesse

L'apôtre S. Jacques nous dit dans son épître canonique que *nous pèchons tous en beaucoup de*

(1) Lorsqu'on est tombé, il arrive aussi que, soit par l'effet des suggestions du démon, soit parce qu'on s'est désaccoutumé de voir en Dieu un père miséricordieux, parce qu'on s'est fait une habitude de la pusillanimité et du défaut d'énergie, il arrive, disons-nous, qu'on s'abandonne au découragement, au désespoir, et que l'on tombe ainsi dans un abîme de péchés.

(2) A toutes ces considérations, ou peut ajouter que l'absence habituelle de l'horreur du péché véniel est le signe, le seul signe certain de la tiédeur.

choses (1), et le saint Concile de Trente a déclaré que nul ne peut éviter tous les péchés véniels pendant toute sa vie, si ce n'est par un privilège spécial, que l'Église ne reconnaît qu'à la T. S. Vierge seule (2).

Ces textes ne doivent pas s'entendre de la classe de péchés véniels dont nous venons de parler, c'est-à-dire des péchés véniels commis de propos pleinement délibéré ou par suite d'une disposition habituelle à faire peu de cas du péché véniel. Bon nombre d'âmes arrivent à un tel degré d'horreur du péché, même véniel, qu'on peut les dire incapables d'en commettre jamais de propos délibéré; quelques-unes même, plus privilégiées, ont cette horreur dès l'éveil de leur raison. Néanmoins, elles ont à se reprocher même à peu près chaque jour, des fautes qui les affligent, les humilient, choquent parfois et scandalisent les autres; malgré les promesses réitérées faites à Dieu ou aux supérieurs, malgré les sanctions sévères dont on les punit, ces fautes continuent à se produire

(1) *In multis enim offendimus omnes* (Iac. III. 2). — Le texte souvent cité du livre des *Proverbes* (XXIV. 16) : *Septies cadet iustus et resurget* (l'addition *in die* après *septies* ne se trouve ni dans le texte original ni dans la Vulgate authentique) ne s'applique pas dans son sens littéral au péché, mais à la tribulation temporelle.

(2) V. *Textes justificatifs*.

pendant des années, parfois pendant toute une vie.

Ce genre de fautes n'apporte aucune entrave à l'accroissement de la grâce. On peut ajouter hardiment : au contraire. Il suffit pour cela qu'on se mette en garde contre une tentation presque inévitable, celle du découragement.

Voyant que, malgré toutes leurs résolutions et toutes leurs industries, elles retombent toujours dans les mêmes fautes, certaines âmes sont naturellement portées à se figurer que leurs résolutions sont inutiles ; quelquefois même elles sont tentées de croire que leurs fautes sont d'autant plus coupables qu'elles peuvent moins s'excuser par l'inadvertance ; la conclusion qui semble s'imposer, c'est qu'il ne faut plus prendre de résolutions de se corriger, mais que le mieux est de se laisser aller à ses défauts naturels ; l'ennemi d'ailleurs ne néglige rien pour les pousser en ce sens.

Il n'est pas malaisé d'échapper à ce piège : il suffit de se laisser conduire par les avis d'un sage directeur, qui n'aura pas de peine à démasquer et à débusquer l'ennemi.

Il fera considérer que, d'un côté, la faute est très légère, parce que la volonté libre y a fort peu de part. Un élément essentiel et principal de la

culpabilité d'une faute, comme aussi du mérite d'un acte vertueux, est la participation de la volonté libre ; or, les fautes de surprise sont très souvent tout à fait involontaires, parce que le mouvement des nerfs de la sensibilité a prévenu toute réflexion de la raison et par conséquent toute décision de la volonté libre. Ou du moins, on ne peut reprocher à la volonté que son manque d'énergie dans la répression de la sensibilité nerveuse, même au moment où l'on se rend compte de ce qu'il y a de déréglé en elle ; c'est alors que la faute est dite proprement faute de faiblesse, et non plus seulement faute de surprise ; et régulièrement, nous ne pouvons distinguer ce qu'il y a de part de la volonté libre dans cette faiblesse.

Dès que l'intelligence et la volonté se seront ressaisies, on se rendra compte de ce qu'il y a de désordre, de dérèglement, dans la faute de faiblesse : à ce moment, se laisser aller à la tristesse, à l'abattement, se dépiter surtout contre les personnes ou les choses qui ont été l'occasion de la faute, ce serait ajouter d'autres manquements plus sérieux que celui qu'on regrette [1] ; au

[1] Il n'y a peut-être pas d'avis sur lequel S. François de Sales revienne plus souvent dans ses lettres spirituelles que celui de ne pas s'agiter au sujet des fautes de surprise ou de

lieu de cela, on reconnaîtra sans tarder sa faiblesse, on s'en repentira, on s'en humiliera, on

---

faiblesse, lorsqu'on peut d'ailleurs s'assurer de la disposition habituelle de la volonté à ne jamais offenser Dieu par un péché pleinement délibéré. Voici quelques extraits de lettres adressées par lui avant le milieu de l'année 1613 (date à laquelle s'arrête le V^e^ volume des *Lettres* du saint évêque), à S^te^ Jeanne-Françoise de Chantal et à d'autres personnes pieuses :

1. « Vous vous fâchez de la fâcherie, et puis vous vous » fâchez de vous être fâchée de la fâcherie. C'est comme j'en ai » vu plusieurs qui, s'étant mis en colère, sont ensuite en » colère de s'être mis en colère ; tout cela ressemble aux » cercles qui se font en l'eau quand on y a jeté une pierre : » il se fait un cercle petit, et celui-là en fait un plus grand, » et cet autre un autre... » (*Lettres*, vol. III, p. 374).

2. « Il faut supporter les autres, mais premièrement il se » faut supporter soi-même et avoir patience d'être impar- » fait... S'il vous arrive quelque acte de chagrin, ne vous » en épouvantez point, ne vous mettez nullement en peine ; » mais, l'ayant reconnu, humiliez-vous doucement devant Dieu » et tâchez de remettre votre esprit en posture de suavité. » Dites à votre âme : Or sus, nous avons fait un faux pas ; » allons maintenant tout bellement et prenons garde à nous. » Et toutes les fois que vous retomberez, faites-en de même... » Je ne doute point que Dieu ne vous tienne de sa main et » bien qu'il vous laissera broncher, ce ne sera que pour vous » faire connaître que, s'il ne vous tenait, vous tomberiez » tout à fait, et afin que vous lui serriez la main plus fort » (*Lettres*, vol. IV, p. 2).

3. « Que si bien il y intervient [dans les exercices de » dévotion] beaucoup de manquements par l'infirmité, il ne faut » nullement s'étonner ; mais, en détestant d'un côté l'offense » que Dieu en reçoit, il faut, de l'autre, avoir une certaine » humilité joyeuse qui se plaît à voir et à connaître notre » misère » (*Ibid.* p. 7).

renouvellera la résolution de mieux s'observer, on demandera à Dieu la grâce d'être plus fidèle à

---

4. « Ayez patience avec tous, mais principalement avec » vous-même ; je veux dire, que vous ne vous troubliez point » de vos imperfections et que vous ayez toujours le courage » de vous en relever. Je suis bien aise que vous recommenciez » tous les jours : il n'y a point de meilleur moyen pour bien » achever la vie spirituelle que de toujours recommencer. »

5. « Il nous faut joindre ces deux choses ensemble : une » extrême affection de bien et exactement pratiquer nos exer- » cices, tant de l'oraison que des vertus, et de nullement nous » troubler ou inquiéter ou étonner, s'il nous arrive d'y com- » mettre des manquements ; car le premier point dépend » de notre fidélité, qui doit toujours être entière;... le second » dépend de notre infirmité, laquelle nous ne saurions jamais » déposer pendant cette vie mortelle. — Ma très chère fille, » quand il nous arrive des défauts, examinons notre cœur tout » de suite et demandons-lui s'il n'a pas toujours vive et entière » la résolution de servir Dieu ; et j'espère bien qu'il nous » répondra qu'oui et que plutôt il souffrirait mille morts que » de se séparer de cette résolution. Demandons-lui derechef : » Pourquoi donc bronches-tu maintenant ? pourquoi es-tu si » lâche ? Il répondra : J'ai été surpris je ne sais comment, » mais je suis ainsi pesant maintenant. — Hélas ! ma chère » fille, il lui faut pardonner ; ce n'est pas par infidélité qu'il » manque, c'est par infirmité. Il le faut donc corriger douce- » ment et tranquillement, et non pas le courroucer et troubler » davantage. Or, sus, lui devons-nous dire, mon cœur, mon » ami, au nom de Dieu, prends courage ; cheminons, prenons » garde à nous, élevons-nous à notre secours et à notre Dieu. » Hélas ! ma chère fille, il nous faut être charitables à l'endroit » de notre âme, et ne point la gourmander tandis que nous » voyons qu'elle n'offense pas de guet à pens [de propos déter- » miné]. Voyez-vous, en cet exercice, nous pratiquons la » sainte humilité » (*Ibid.*, p. 27).

garder cette résolution, on acceptera aussi gaiement que possible, les conséquences désagréables

---

6. « Regardez vos fautes, comme celles des autres, avec » compassion plutôt qu'avec indignation, avec plus d'humilité » que de sévérité » (*Ibid.*, p. 79).

7. « Moquez-vous, je vous prie, de toutes ces menues pensées » de vaine gloire qui se viennent présenter à votre âme parmi » vos bonnes actions... Ne vous amusez point à examiner si » vous y avez consenti ou non ; mais, tout simplement, continuez vos œuvres comme si cela ne vous regardait nullement. » ... Ne vous troublez point du défaut de votre examen de » conscience, car il ne peut être grand, puisque vous avez désir » de vous bien purifier. Il ne faut pas tourmenter son âme, » quand on la sent désireuse d'être fidèle à Dieu » (*Ibid.*, pp. 85, 86).

8. « Voyez-vous, les assoupissements, alanguissements et » engourdissements ne peuvent être sans quelque sorte de tristesse sensuelle ; mais tant que votre volonté et le fond de » votre esprit est bien résolu d'être tout à Dieu, il n'y a rien à » craindre, car ce sont des imperfections naturelles et plutôt » maladies que péchés ou défauts spirituels ». — « N'examinez » point si ce que vous faites est peu ou beaucoup, si c'est bien » ou mal, pourvu que ce ne soit pas péché... Il faut haïr nos » défauts, mais d'une haine tranquille, non point d'une haine » dépitée et troublée, il faut avoir patience de les voir et en » tirer le profit d'un saint abaissement de nous-même. A faute, » de cela, ma fille, vos imperfections, que vous voyez subtilement, vous troublent encore plus subtilement, et par ce » moyen se maintiennent, n'y ayant rien qui conserve plus nos » tares que l'inquiétude et empressement de les ôter » (*Ibid.*, pp. 119, 120).

9. « O Dieu, il faut plutôt mourir que d'offenser [Dieu] » sciemment et délibérément ; mais quand nous tombons, il faut » tout perdre, plutôt que le courage, l'espérance et la résolution » (*Ibid.*, p. 123).

de la faute. Ainsi, à l'occasion d'un acte qui n'aura été ni volontaire ni coupable, ou qui ne l'aura été

10. « Quand nous ne savons pas discerner si nous avons bien » fait notre devoir en quelque occurrence et sommes en doute » d'avoir offensé Dieu, il faut alors s'humilier, requérir Dieu » qu'il nous excuse et demander plus de lumière pour une » autre fois, et oublier tout à fait ce qui s'est passé et se » remettre au train ordinaire; car une curieuse et empressée » recherche pour savoir si nous avons bien fait, provient indu- » bitablement de l'amour-propre qui nous fait désirer de savoir » si nous sommes braves, là où l'amour pur de Dieu nous dit : » Quoi qu'il en soit » [le texte porte : Truand ou couard que j'aie été, c'est-à-dire quoique j'aie pu me montrer misérable ou lâche], « humilie-toi, appuie-toi sur la miséricorde de » Dieu, demande toujours pardon et, sur une nouvelle protes- » tation de fidélité, passe outre à la poursuite de ton avan- » cement » (*Ibid.*, p. 136).

11. « J'ai vu, ma très chère fille, cette petite infirmité qui » vous est arrivée ces jours passés sur les divers mouvements » de votre cœur, entre l'affection de renoncer à votre propre » inclination et l'inclination de suivre votre goût particulier. » Eh bien! ma chère fille, vous verrez que le plus grand mal » que vous ayez fait, c'est de vous être troublée de votre fai- » blesse; car si vous ne vous fussiez pas inquiétée après le » premier choppement, mais que tout bellement vous eussiez » repris votre cœur en vos mains, vous ne fussiez pas tombée » au second. Or, au bout de tout cela, il faut reprendre courage » et nous affermir de plus fort en nos saintes résolutions, surtout » en celle de ne nous point inquiéter, ou au moins de nous » apaiser à la première vue et réflexion que nous ferons sur » notre inquiétude » (*Ibid.*, p. 156).

12. « L'inquiétude et le chagrin qui vous arrive de la con- » naissance de votre néant n'est pas aimable, car encore que la » cause en est bonne, l'effet néanmoins ne l'est pas. Non, ma » fille, car cette connaissance de notre néant ne doit pas nous » troubler, mais adoucir, humilier et abaisser; c'est l'amour-

que très peu, on en fera plusieurs pleinement volontaires et formellement vertueux ; à la place

» propre qui fait que nous nous impatientons de nous voir vils et » abjects. Or sus, je vous conjure par notre commun amour, » qui est Jésus-Christ, que vous viviez toute consolée et toute » tranquille en vos infirmités. *Je me glorifie dans mes infir-* » *mités*, dit notre grand saint Paul, *afin que la vertu de mon* » *Sauveur habite en moi* (*2 Cor.* XII. 9). Oui, car notre misère » sert de trône pour faire reconnaître la bonté souveraine de » Notre Seigneur ». (*Ibid.*, p. 236).

13. « J'ai vu par vos lettres vos petites chutes et imperfec- » tions, pour lesquelles ni vous ni moi ne devons aucunement » nous étonner, car ce ne sont que de petits avertissements de » nous tenir bas et humbles devant nos yeux et pour nous » éveiller en cette sentinelle en laquelle nous sommes. Il faut » donc bien vivre courageuse, ma très chère fille, car enfin » nous sommes à Dieu sans réserve ni exception aucune. » Demeurez donc en paix avec la grâce et consolation du » Saint-Esprit » (*Lettres*, t. V, p. 37).

14. « Ma très chère fille, vous faites toujours trop de con- » sidération et d'examen pour connaître d'où les sécheresses » vous arrivent. Si elles arrivent de vos fautes, encore ne fau- » drait-il pas pour cela s'en inquiéter, mais avec une très » simple et douce humilité les rejeter, et puis vous remettre » entre les mains de Notre Seigneur, afin qu'il vous en fît » porter la peine ou qu'il vous les pardonnât, selon qu'il lui » plairait. Il ne faut pas être si curieuse que de vouloir savoir » d'où procède la diversité des états de votre vie ; il faut être » soumise à tout ce que Dieu en ordonne et s'arrêter là » (*Ibid.*, p. 85).

15. « Or sus, que voulez-vous que je vous dise, ma très » chère fille, sur le retour de vos misères, sinon qu'au retour de » l'ennemi il faut reprendre les armes et le courage pour com- » battre plus fort que jamais... Mais, mon Dieu ! gardez-vous » bien d'entrer en aucune sorte de défiance : car cette céleste » Bonté ne vous laisse pas tomber de ces chutes pour vous aban-

du mérite qu'on a perdu peut-être par la faiblesse, on acquerra celui de plusieurs actes de vertu qui n'auraient pas été faits sans cette faute de faiblesse. Le tout se résume donc dans un accroissement de grâce considérable (1).

» donner, mais pour vous humilier et faire que vous teniez plus » serrée et ferme à la main de sa miséricorde » (*Ibid.*, p. 89).

16. « Vraiment, il faut être bien brave à surmonter tous ces » petits chagrins et la mélancolie qui les produit. Or je sais » bien que vous êtes fort fidèle pour ce regard et que si vous » faites quelques petits mauvais pas, soudain vous vous relevez » humblement, doucement et sans vous étonner ; car il faut » faire ainsi, ma chère fille, pour devenir parfaitement sainte, » ce qui est votre prétention » (*Ibid.*, p. 106).

17. « Dites-moi donc vous-même, ma chère fille, le pauvre » cœur bien-aimé comment se porte-t-il ? Est-il toujours » vaillant et vigilant pour s'empêcher des surprises de la » tristesse ? Je vous le recommande au nom de Notre Seigneur, » ne le tourmentez pas, je dis même quand bien il aurait fait » quelque petit détour, mais reprenez-le doucement et le » ramenez en son chemin ; car il est bon, certes, ce chétif petit » cœur de ma grande fille et pourvu qu'elle le traite bien... » vous verrez, ma chère fille, que ce cœur deviendra un vrai » cœur selon le cœur de Dieu » (*Ibid.*, p. 179).

Nous avons fait ces longues citations, auxquelles nous pourrions en ajouter un bien plus grand nombre encore, parce que l'instruction que nous rappelons ici est d'une extrême importance pour le progrès tant de la sainteté habituelle que de la sainteté actuelle. Nous y reviendrons probablement encore dans la troisième partie de notre étude.

(1) Mais qu'on se souvienne toujours que la première condition pour obtenir ce résultat, c'est la constance dans la correction du défaut qui donne lieu aux fautes de surprise et de faiblesse.

Encore une fois, cette espèce de fautes ne fait aucun mal sérieux à l'âme ; elle est au contraire, pour elle, l'occasion de grands biens. De plus, l'âme trouve dans la constatation de ces faiblesses, le fondement d'une sincère et profonde humilité, par la conscience qu'elle acquiert ainsi de son incroyable impuissance à faire quelque chose par ses propres forces et par le sentiment du besoin qu'elle a de s'appuyer constamment sur Dieu, de compter toujours sur son infatigable bonté et de recourir sans cesse à l'arme puissante de la prière.

On s'explique aisément, à la suite de ces considérations, pourquoi Dieu permet que des âmes qui lui sont certainement très chères et qui le glorifient excellemment, demeurent avec ces faiblesses humiliantes, malgré tous leurs efforts et toutes leurs supplications, jusqu'à la fin de leur vie (1).

---

(1) Un exemple remarquable de ce fait nous est offert dans l'histoire du P. de Ravignan. Voir la *Vie du P. de Ravignan*, par le P. de Ponlevoy. Il se trouve, du reste, formellement affirmé parmi les révélations de Ste Gertrude, la grande mystique du XIIIe siècle. « Lorsque parfois, dit le dernier et consciencieux auteur de la Vie de la sainte, après avoir été troublée par quelque impatience, en méditant sur les fautes où l'entraînait sa fragilité, elle se plaignait à Dieu dans l'amertume de son cœur et lui demandait de la délivrer de ces

§ 4. — Les penchants vicieux et les impuissances de nos facultés naturelles

Ces penchants et ces impuissances sont les causes des fautes dont il a été parlé dans le paragraphe précédent ; nous l'avons vu, ces fautes ne forment pas en nous un véritable obstacle à l'accroissement de la grâce sanctifiante dans notre âme ; pourtant elles ne laissent pas de constituer une interruption à la vie d'amour intense, qui amènerait un accroissement beaucoup plus considérable et plus rapide.

Il y a d'autres causes d'interruption et d'amoindrissement, de la perfection de la vie d'amour, qui est le grand principe de l'accroissement de la grâce sanctifiante en nous ; ce sont les luttes contre nos penchants déréglés, ce sont les difficultés, les espèces d'hésitation, dont l'impuissance de notre intelligence et de notre volonté naturelles est la source.

---

défauts qui ternissaient la candeur de son âme, les lumières qu'elle recevait de Dieu lui faisaient comprendre que ces défauts qu'il laisse à ses élus sont un effet de sa miséricorde, qui veut par là les faire ressouvenir que, par nature, ils sont fragiles et sujets à de fréquentes chutes et que toute leur pureté n'est qu'un effet de sa miséricorde gratuite » (*Sainte Gertrude*, par G. Ledos, p. 90).

Cet obstacle est loin de se trouver au même degré dans toutes les âmes ; beaucoup sont remarquablement privilégiées à cet égard : les troubles des passions de la nature sensible ne se font pas ou guère sentir en elles, ou du moins elles n'éprouvent aucune difficulté à les dominer et à les mépriser. Leur intelligence nette et ferme voit les choses comme d'instinct sous leur vrai jour telles que la raison et la foi nous les présentent, et la volonté se porte, comme par un mouvement spontané, vers les actes que la raison et la foi leur montrent être convenables pour leur véritable bien. Tout cela tient *a*) au tempérament physique du corps auquel elles sont unies, et de ce qu'on peut appeler leur tempérament moral à elles, l'un et l'autre bien organisés et équilibrés ; *b*) à la perfection des vertus surnaturelles gratuitement infuses en elles ; *c*) à l'abondance des grâces actuelles, soit intérieures (lumières données à l'intelligence et énergies données à la volonté, répressions des mouvements déréglés de la nature sensible) soit extérieures (milieu dans lequel on vit, éloignement d'occasions dangereuses, bonne éducation spirituelle, sage direction), préparées par la providence surnaturelle de Dieu.

Tout cela aussi, il est facile de le voir, ne dépend pas de notre volonté actuelle, mais uni-

quement ou principalement de la prédestination qui fixe le degré de sainteté, et par conséquent de gloire et de félicité éternelle, que Dieu veut que nous atteignions. Le mystère de cette prédestination nous est absolument impénétrable ; nous devons l'accepter sans murmure. Ce murmure du reste serait absurde et injuste [1] : il faut nous abandonner complètement à la bonté infinie de notre Père qui est dans le ciel. Cet abandon constitue évidemment un acte très élevé et très méritoire, dans lequel les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité s'exercent d'une manière excellente.

---

[1] Voir plus bas, chap. v, II (pp. 118 et suiv.). — Nous ne saurons jamais non plus dans le cours de notre vie présente jusqu'à quel point nous avons favorisé ou contrarié, par l'action de notre liberté, les plans de la bonté de Dieu sur nous, et ce serait perdre notre temps et amener dans notre âme un trouble qui n'est rien moins que favorable à l'intensité de la vie d'amour divin, qu'il faut chercher surtout, que de nourrir à ce sujet des craintes vagues dont il nous est impossible de connaître le fondement et qui ne sont pas du tout de nature à augmenter la ferveur de notre amour. Ici encore il faut s'en tenir à un acte d'humble abandon à la miséricorde et à la bonté infinie de notre Père céleste.

CHAPITRE V

Conclusions et remarques supplémentaires

De tout ce que nous avons vu dans les chapitres précédents, il résulte que la grâce sanctifiante ne cesse de croître en une âme, tant qu'elle ne tombe pas dans le péché mortel. Cet accroissement est d'autant plus rapide et plus considérable que l'âme agit plus habituellement en esprit de vertu chrétienne et surtout par principe d'amour de Dieu ; mais jamais, c'est-à-dire en aucun jour de sa vie surnaturelle, l'état de grâce sanctifiante ne demeure stationnaire dans l'âme : car tous les jours elle fait des actes de vertu, tout au moins en obéissant aux commandements de Dieu dans tout ce qu'ils ordonnent ou défendent sous peine de péché mortel (1). Les péchés véniels

(1) Voir plus haut, p. 74, *c*. — La continuité de l'accroissement de la grâce apparaît particulièrement certaine, si l'on admet, avec S. Thomas, Suarez et la majorité des autres théologiens, qu'il n'y a pas, dans la pratique et la réalité des choses (*in concreto*) d'actes libres proprement *indifférents*, c'est-à-dire qui ne soient ni moralement bons et méritoires ni défectueux et coupables ; parce que, si l'on agit dans une intention et dans

qu'elle peut commettre, lui font contracter envers la justice divine, des dettes de peine qu'elle devra payer en cette vie ou dans l'autre : mais ils n'ôtent rien aux mérites qu'elle acquiert par ses actes de vertu et par la réception des sacrements (1).

---

les circonstances jugées convenables par la droite raison, l'acte sera bon et méritoire, sinon, il sera défectueux et imputable à faute. Voici, à ce sujet, un texte bien significatif de S. Thomas :

« Supposons, par exemple, un chrétien qui veut faire un pèlerinage à l'honneur de Dieu. Si, dans ce but, il achète un cheval, sans penser aucunement à Dieu, mais uniquement préoccupé du voyage qu'il a par avance ordonné à la gloire de Dieu, l'achat est méritoire. Or, quiconque a la charité dans le cœur a par là même ordonné sa personne et tout ce qui lui appartient, vers Dieu à qui il s'est attaché comme à sa fin dernière. Donc, quoi qu'il fasse, pour lui-même ou pour ce qui le touche, il le fait avec mérite, lors même qu'il n'aurait pas actuellement Dieu en vue, à moins qu'il n'y ait dans son acte quelque désordre qui l'empêche d'être rapporté à Dieu. Et comme ce désordre ne peut aller sans péché, au moins véniel, il s'en suit que tout acte, en celui qui a la charité, est ou mérite ou péché et qu'il n'y en a aucun qui soit à cet égard indifférent ». V. *Textes justificatifs*.

(1) Comp. plus haut, pp. 67-68. — Pour mieux fixer nos idées, en les rendant plus sensibles, nous pouvons nous figurer que nous avons un double compte ouvert auprès de Dieu, celui de notre *actif* et celui de notre *passif*. L'*actif* est le compte de nos mérites; du moment où nous avons reçu par le baptême la grâce sanctifiante et par l'usage de notre liberté la capacité de de la faire croître en nous. Dieu inscrit chaque jour les mérites acquis par nos actes de vertu, suivant la perfection de ces actes (voir plus haut, chap. III, § 2) et les degrés de grâces obtenus par les sacrements (même chapitre, § 3). Au terme de notre vie mortelle, ce compte est clos ; le total des degrés de grâce

Il se présente, au sujet du progrès de l'âme dans la perfection de la vie de la grâce, plusieurs questions intéressantes sur lesquelles on n'a souvent que des idées vagues et trop peu exactes, tandis que les enseignements de la science sacrée en fournissent de si nettes et de si fortifiantes; rappelons brièvement ces enseignements.

I. Il convient de bien distinguer la sainteté *habituelle,* substantielle, de la sainteté *actuelle.* La sainteté *habituelle* se mesure au degré de grâce sanctifiante que possède l'âme; c'est une

---

obtenus est calculé, et le degré de gloire et de bonheur dont nous devons jouir dans l'éternité est fixé dans une proportion rigoureuse avec le montant de ce total. Le compte du *passif* a deux colonnes : dans la première sont inscrites les dettes de peine que nous contractons par nos péchés véniels, ou qui demeurent après la rémission des péchés mortels, quant à la coulpe et à la dette de peine éternelle; dans la seconde, les satisfactions et autres moyens que Dieu a mis largement à notre disposition pour payer ces dettes pendant notre vie mortelle (il en sera parlé assez longuement plus bas dans un des chapitres relatifs à la vertu d'espérance). Si au moment de notre mort le total de la première colonne offre un excédent sur celui de la seconde, nous aurons à payer dans le purgatoire les dettes de peine non acquittées, avant d'aller jouir de la part de béatitude éternelle qui nous revient du chef de notre actif; si le total de la seconde colonne excède celui de la première, le surplus entre dans le trésor de l'Église pour être communiqué par elle, sous forme d'*indulgence*, aux justes qui demeurent encore sur la terre et aux âmes du purgatoire.

qualité, un état (1). La sainteté *actuelle* se mesure à la perfection de l'*activité* surnaturelle, à la fréquence et à l'excellence des *actes* des vertus surnaturelles pratiquées par l'âme, dans l'état de vie et dans la période de sa vie où elle se trouve.

En conséquence :

a) C'est seulement dans un sens restreint qu'on peut dire d'une âme qui se préserve du péché mortel, qu'elle *recule* dans la sainteté ; cela peut être vrai de la sainteté actuelle, mais ne l'est jamais de la sainteté habituelle, à laquelle correspondra la gloire et la félicité dont on jouira dans la vie future.

b) La sainteté actuelle peut souvent ne pas être en proportion exacte avec la sainteté habituelle ; en d'autres termes, une âme peut avoir un degré de grâce aussi élevé, plus élevé même qu'une autre qui pratique les vertus chrétiennes et religieuses avec une perfection beaucoup plus grande.

---

(1) Ce genre de qualités permanentes se désigne en latin par le terme *habitus*, opposé à *actus*, acte, exercice passager de l'activité des facultés naturelles ou surnaturelles. Le mot français *habitude* n'a pas cette nuance de signification : il marque une qualité acquise par la répétition fréquente d'actes similaires, et ce n'est que dans le langage philosophique et théologique, devant des auditeurs ou des lecteurs dûment avertis, qu'on peut l'employer en parlant d'une qualité naturelle innée ou d'une qualité surnaturelle infuse.

Ainsi un religieux qui aura vécu dans son saint état pendant cinquante ans sans tomber dans le péché mortel, pourra avoir un trésor de mérites aussi considérable que celui qui y aura vécu cinq ans avec une sainteté actuelle dix fois plus grande, quoique le premier commette journellement des fautes qui scandalisent ses frères et que le second les évite soigneusement. Et inversement, celui qui a une sainteté actuelle dix fois plus grande qu'un autre, acquerra en cinq ans une sainteté habituelle aussi grande que celle que cet autre aura acquise en cinquante ans et par conséquent sera aussi élevé que lui en gloire et en bonheur pour l'éternité.

c) Il peut arriver aussi qu'une âme ait contracté envers la justice divine une dette considérable de peine temporelle qu'elle n'aura pas payée dans le cours de sa vie présente ; elle devra, par suite, demeurer un temps notable en purgatoire ; mais comme elle a acquis en même temps, par la multiplicité et l'excellence de ses actes de vertu, une sainteté habituelle considérable, elle se trouve pour l'éternité, après avoir payé sa dette de peine, dans un degré de gloire et de bonheur bien supérieur à celui que possède une autre âme qui n'a point passé par le purgatoire, mais n'a pas amassé le même trésor de mérites.

d) Il ne faut pas trop regarder comme un privilège, au point de vue de la vie future, de mourir avant d'avoir atteint l'âge de raison ; sans doute l'enfant baptisé et enlevé ensuite prématurément par la mort, va sûrement au ciel sans passer par le purgatoire ; mais il y va avec le seul degré de grâce sanctifiante attaché au sacrement de baptême et auquel il n'en a pu ajouter aucun autre ; il n'aura pour l'éternité que le degré de gloire et de bonheur correspondant à ce premier degré de grâce, tandis que, s'il était arrivé à l'âge adulte, et qu'il fût mort en état de grâce, il aurait amassé un trésor de grâce beaucoup plus considérable, auquel aurait correspondu une élévation proportionnelle, dans la patrie céleste.

II. L'accroissement de la sainteté habituelle dans l'âme humaine n'a-t-il pas de bornes ? L'âme juste peut-elle, pendant tout le cours de sa vie mortelle, acquérir toujours de nouveaux degrés de sainteté habituelle, sans jamais atteindre une limite qu'il lui soit impossible de dépasser ?

Il n'y a certainement aucun degré de sainteté qui, de sa nature, exclue un accroissement ultérieur, et auquel, par conséquent, ne pourrait s'en ajouter un nouveau : la grâce sanctifiante dans l'humanité adorable de Jésus-Christ lui-même ne

fut pas infinie au sens rigoureux du mot, de manière qu'elle n'aurait pu, absolument parlant, être plus grande : l'infinité répugne à la condition de créature et à ses perfections quelconques et l'humanité de Jésus-Christ était une créature (1).

Mais il faut se souvenir que l'excellence des actes de vertu, et par conséquent leur degré de mérite, ne dépendent pas seulement ni principalement de la volonté libre de l'homme; cette excellence et ce mérite dépendent essentiellement et principalement de la perfection de la vertu surnaturelle gratuitement infuse par Dieu dans l'âme, et des grâces actuelles qui lui sont de même gratuitement accordées, suivant les dispositions de la providence surnaturelle de Dieu. Nous savons, par les enseignements de la foi, que Dieu veut certainement le salut de tous les hommes, c'est-à-dire qu'il accorde à tous les grâces actuelles qui leur sont nécessaires pour arriver au salut ; personne ne sera donc damné que par suite d'actes de la volonté libre qui auraient pu et dû être évités (2). Quant aux faveurs et aux grâces qui

(1) Cf. Suarez, *De gratia*, l. IX, c. VI, n. 2.

(2) Il y a ici sans doute, quant aux enfants morts sans baptême avant l'âge de raison et pour les hommes qui ont vécu dans une ignorance invincible de la vraie religion, des mystères que notre raison, aidée de toutes les lumières de la révélation

sont requises, non pas pour atteindre notre fin surnaturelle, mais seulement pour arriver à un degré supérieur de la gloire et de la félicité dans laquelle se trouve cette fin, nous n'avons aucun titre, aucune promesse divine, qui nous permette d'y prétendre (1). La distribution inégale des faveurs gratuites d'où dépend principalement le degré de sainteté habituelle auquel chacun de nous peut parvenir, est un des plus grands mystères du mystère général de la *prédestination,* dont nous ne connaissons qu'une loi, celle que nous avons énoncée plus haut (la volonté sérieuse de Dieu d'amener tous les hommes au salut) et qui est elle-même bien mystérieuse à comprendre.

---

commune ne peut absolument pas pénétrer ; elle n'a qu'à s'incliner humblement, admettre par une adhésion ferme tout ce que Dieu a révélé et se résigner à l'impuissance où elle se trouve actuellement de concilier certaines vérités révélées avec d'autres vérités également révélées ou avec des faits qui lui apparaissent manifestement certains. — Par *révélation commune* nous entendons celle qui a été faite pour la généralité des hommes et qui est proposée comme telle par l'Eglise, en faisant abstraction des *révélations particulières* dont Dieu peut favoriser certaines âmes.

(1) Jésus-Christ nous a clairement marqué, dans la parabole des ouvriers envoyés successivement par le propriétaire d'une vigne pour y travailler (Matth. xx. 1-16), le droit que Dieu revendique de n'agir à cet égard que suivant son bon plaisir, guidé par son infinie sagesse.

Il y a donc, dit le grand théologien François Suarez, pour chacun des justes, une *limite* d'accroissement de la grâce, fixée par la sagesse infinie de Dieu dans la prédestination spéciale à ce juste (1). Nous ne pouvons rien déterminer d'absolu par rapport à ces limites respectives, la révélation divine ne nous ayant rien appris à ce sujet ; nous pouvons seulement, d'après certains enseignements de l'Église et les traditions des saints docteurs, établir des limites relatives que n'atteindront jamais, en fait d'intensité de grâce et de gloire, les différentes catégories d'âmes justes prédestinées à vivre dans la patrie bienheureuse (2).

Le seul degré d'élévation dans la grâce à laquelle aucune pure créature ne peut arriver et dont elle ne peut même approcher, est celui qui se trouve dans la nature humaine de Jésus-Christ. Ensuite, mais à une grande distance, vient la sainteté de la très sainte Vierge, tout à fait singulière aussi, et qui ne peut être atteinte par aucun autre saint. Au-dessous de Marie viennent les autres

(1) Cf. Suarez, cap. cit., nn. 2, 8.

(2) La limite relative pour chacun des élus, est le degré de grâce et de gloire auquel sont élevées les âmes de la catégorie immédiatement supérieure à celle à laquelle appartient l'âme que l'on considère (comp. page suivante).

élus, qu'on peut encore partager en deux classes : la première comprend les saints favorisés de dons et de privilèges spéciaux qui les disposent à atteindre un degré extraordinaire de grâce sanctifiante et de gloire éternelle : tels S. Jean-Baptiste, les grands prophètes, les apôtres et un certain nombre d'autres, appelés à une sainteté particulièrement éminente ; à la seconde classe appartiennent tous les autres prédestinés, qui reçoivent non pas ces privilèges surnaturels extraordinaires, mais des dons plus ordinaires, auxquels ils doivent correspondre librement. Il y a une variété infinie entre les degrés de sainteté auxquels peuvent s'élever les élus de cette seconde classe ; mais aucun d'eux ne peut atteindre au degré du moindre de ceux qui appartiennent à la première (1).

Il n'est donc pas exact de dire, comme le font certains livres spirituels, qu'il dépend de nous de devenir des saints comme S. Jean-Baptiste, comme S. Pierre et S. Paul, comme S. Augustin, S. François d'Assise, S. Bernard, S. Ignace, S. François de Sales, S. Jean Berchmans, etc. ; qu'il ne faut pour cela que vouloir correspondre à

(1) V. *Textes justificatifs*.

la grâce qui nous est offerte à tous (1). Non ; cela dépend principalement de la prédestination divine et des dons surnaturels que Dieu nous accorde gratuitement ; ces dons, nous devons les recevoir,

(1) S. François de Sales peut sembler favoriser ce sentiment dans un passage de son *Traité de l'amour de Dieu* (liv. II, chap. XI), où il dit : « A quoi tient-il donc que nous ne » sommes pas si avancés en l'amour de Dieu comme saint » Augustin, saint François, sainte Catherine de Gênes ou sainte » Françoise? Théotime, c'est parce que Dieu ne nous en a » pas fait la grâce. Mais pourquoi est-ce que Dieu ne nous en » a pas fait la grâce ? parce que nous n'avons pas correspondu » comme nous devions à ses inspirations. Et pourquoi n'avons- » nous pas correspondu ? parce qu'étant libres nous avons ainsi » abusé de notre liberté. Mais pourquoi avons-nous abusé de » notre liberté ? Théotime, il ne faut pas pousser plus avant ; » car, comme dit saint Augustin, la dépravation de notre » volonté ne provient d'aucune cause, mais de la défaillance de » la cause qui commet le péché ». — Mais dans un chapitre précédent (liv. II, chap. VII), qui porte pour titre : *Combien la providence sacrée est admirable en la diversité des grâces qu'elle distribue aux hommes*, le saint docteur dit en termes exprès : « Mais pourtant, Théotime, quoique cette très abon- » dante suffisance de grâce soit ainsi versée sur toute la nature » humaine, et qu'en cela nous soyons tous égaux, qu'une riche » abondance de bénédictions nous est offerte à tous, si est-ce » néanmoins que la variété de ces faveurs est si grande qu'on » ne peut dire ce qui est plus admirable, ou la grandeur de » toutes les grâces en une si grande diversité ou la diversité en » tant de grandeurs. Qui ne voit qu'entre les chrétiens les » moyens de salut sont plus grands et plus puissants qu'entre » les barbares, et que parmi les chrétiens il y a des peuples où » les pasteurs sont plus fructueux et plus capables? Or, de nier » que ces moyens extérieurs ne soient pas des faveurs de la » Providence divine, ou de révoquer en doute qu'ils ne contri-

avec une humble et vive reconnaissance, dans la mesure que la sagesse infinie de Dieu a jugé à propos de fixer pour chacun de nous, et dont la connaissance provoquera dans le séjour de la

---

» buent pas au salut et à la perfection des âmes, ce serait être » ingrat envers la bonté céleste et démentir la véritable expé- » rience, qui nous fait voir que, pour l'ordinaire, où ces moyens » extérieurs abondent, les intérieurs ont plus d'effet et réussis- » sent mieux. Certes, comme nous voyons qu'il ne se trouve » jamais deux hommes parfaitement semblables quant aux dons » naturels, aussi ne s'en trouve-t-il jamais de parfaitement » égaux quant aux surnaturels... Mais il se faut bien garder » de jamais rechercher pourquoi la suprême sagesse a départi » une grâce à l'un plutôt qu'à l'autre. Non, Théotime, n'entrez » jamais dans cette curiosité ; car ayant tous suffisamment, et » même abondamment, ce qui est requis pour le salut, quelle » raison peut avoir homme du monde de se plaindre, s'il plaît » à Dieu de départir ses grâces plus largement aux uns qu'aux » autres ?... »

On peut encore trouver une objection à ce que nous avons dit de l'impuissance de beaucoup d'élus à s'élever au degré de grâce que d'autres ont atteint, dans les paroles de S. Augustin et de S. Ignace, qui s'encouragèrent à la pratique des vertus héroïques par l'exemple d'autres saints, en se disant : Ce que tels ou tels ont fait, ne puis-je pas le faire aussi ? Mais il faut remarquer que S. Augustin disait cela au sujet des obligations rigoureuses de la vertu de chasteté, pour l'accomplissement desquelles la grâce est certainement offerte à tous ; S. Ignace parlait de vertus, héroïques et de conseil sans doute, mais à la pratique desquelles il était appelé par une inspiration divine spéciale et pour laquelle, par conséquent, des grâces spéciales lui étaient destinées. C'était sous l'influence de cette vocation et de cette inspiration divines qu'il était en droit de se promettre ces grâces, sans se rendre compte de ce qu'il pouvait y avoir de trop général dans l'expression du fondement de sa confiance.

gloire, chez le moindre des élus, les sentiments de la plus vive admiration et de la plus profonde gratitude (1).

III. L'accroissement de la grâce sanctifiante doit être particulièrement rapide et considérable chez le religieux, pour peu qu'il ait l'esprit de sa vocation, à partir du moment de sa consécration à Dieu par les vœux de religion.

D'abord, cette consécration elle-même est un acte d'une perfection telle, que des docteurs et des théologiens éminents n'hésitent pas à le mettre, quant à ses effets spirituels, et en particulier quant à celui de la rémission de toutes les dettes de peine temporelle, sur la même ligne que le baptême et le martyre; et cela non pas par un privilège particulier attaché à cet acte, comme c'est le cas pour les sacrements, mais à cause de

(1) « La cause de cette diversité, dit S. Thomas, se trouve » en partie dans l'homme : car suivant qu'il se prépare plus ou » moins parfaitement à la grâce, il la reçoit aussi dans une plus » ou moins grande mesure. Toutefois, ce n'est pas dans la » créature qu'il faut chercher la raison première de l'inégalité : » car la préparation à la grâce ne vient de l'homme qu'autant » que son libre arbitre est lui-même préparé de Dieu. Donc on » doit remonter à Dieu pour arriver à la cause suprême de » cette diversité : à Dieu, qui dispense inégalement les trésors » de sa grâce, afin que de cette gradation résultent la beauté et » la perfection de son Église » (S. Th. 1. 2. q. 112, a. 4).

sa grande perfection qui lui donne cette valeur et ce véritable mérite (1). Il ne semble pas bien difficile de s'expliquer cette valeur : l'excellence, et par conséquent le mérite, d'un acte de vertu, dépend principalement de la perfection de l'amour que l'homme y témoigne à Dieu (2) et cette perfection elle-même peut se mesurer à la grandeur des sacrifices dont l'amour rend capable. C'est ainsi qu'on comprend la parole de Jésus-Christ dans le discours de la dernière Cène : *Personne ne peut donner une marque d'amour plus parfaite que de sacrifier sa vie pour ceux qu'il aime* (Ioan. xv. 13). C'est que la vie est le bien naturel auquel l'homme est le plus attaché : faire le sacrifice volontaire de ce bien est donc l'acte le plus héroïque dont l'homme soit capable ; l'amour qui donne la force de faire ce sacrifice est donc le plus parfait qu'on puisse se figurer. Eh bien ! par les vœux de religion on sacrifie pour toute la vie, par un acte volontaire et libre, tous les biens matériels auxquels l'homme est le plus attaché par ses penchants naturels : par le vœu de pauvreté, les biens naturels avec toutes les jouissances qu'ils peuvent procurer ; par le vœu de chasteté, les

(1) Cf. Suarez, *De religione*, tract. VII, c. xiii, nn. 4-8.
(2) Voir plus haut, chap. iii, § 2, B (pp. 12, 13).

voluptés de la chair et les jouissances de la vie de famille; par le vœu d'obéissance, l'indépendance, la liberté extérieure. Ce sacrifice, fait par amour pour Dieu et pour les biens d'ordre surnaturel, constitue donc l'acte d'amour le plus héroïque que l'homme soit capable de faire par libre choix. Cet acte renferme en même temps un exercice extrêmement énergique des vertus théologales de foi et d'espérance; et le mérite d'un acte de vertu est proportionné à son excellence.

Mais ce mérite n'est pas borné à l'acte unique par lequel le religieux se consacre irrévocablement à Dieu par les vœux de religion; il se renouvelle chaque fois que le religieux renouvelle de cœur cette consécration. Ceci ressort manifestement, semble-t-il, d'un principe communément admis par les théologiens : c'est que la valeur morale, et conséquemment le mérite d'un acte de vertu se trouve entièrement dans la détermination de la volonté à faire cet acte : de sorte que si l'exécution (ce qu'on appelle l'acte extérieur) se trouve être empêchée par quelque circonstance indépendante de la volonté, le mérite n'est pas moindre que si cette exécution avait lieu (1).

(1) Cf. Suarez, *De gratia*, l. XII, c. VI, nn. 6 sqq.; Génicot, *Theol. mor.* t. I, n. 41. — Mais, à ce compte, ne peut-on pas avoir le mérite des actes les plus héroïques,

Il suit de là que le renouvellement des vœux de religion a, comme acte de vertu, la même excellence que la première émission et, par conséquent, en supposant la même ferveur, il a le même mérite; puisque, s'il ne s'y ajoute ni l'acte extérieur de la consécration à Dieu par ces vœux, ni le sacrifice héroïque qu'elle renferme, c'est que l'engagement antérieur et perpétuel rend cet acte extérieur impossible[1]. Quelle source d'abondants mérites !

---

du martyre par exemple, rien qu'en les désirant? Suarez admet la conséquence, en supposant, bien entendu, une détermination de la volonté telle qu'il la faudrait pour ne pas reculer devant l'exécution, si l'occasion s'en présentait; mais il convient d'ajouter que pour en venir à cette exécution, il faut une grâce spéciale de force et que cette grâce, généralement, n'est pas accordée par Dieu pour faire en imagination des actes héroïques; il pourrait y avoir, pour des âmes encore imparfaites, un grand danger d'illusion à vouloir les faire ainsi. Il faut ajouter qu'il est rare que l'exécution n'apporte pas un nouveau mérite, parce que l'exécution exige un élan de volonté et une énergie que ne suppose pas nécessairement la résolution.

[1] Il y a là un sujet de grande consolation pour les novices et pour les personnes qui, se sentant appelées à la vie religieuse, ont le plus sincère désir de suivre cette sainte vocation, mais en sont empêchées par des circonstances indépendantes de leur volonté. Elles peuvent raisonnablement croire qu'elles ont le mérite attaché à la consécration effective à Dieu par la profession religieuse. — Il pourrait même se faire que le mérite du renouvellement fût plus grand que celui de la première émission. Celle-ci, par une certaine légèreté de jeunesse ou par suite de

Une autre source très abondante se trouve dans la multiplicité et l'excellence des actes de vertu que comporte la fidélité à la règle et aux devoirs des diverses fonctions qui remplissent la vie du religieux, suivant le but particulier de l'ordre auquel il appartient.

Enfin, les actes les plus indifférents de leur nature, comme sont le manger et le boire, le sommeil, les récréations, s'ils sont faits en esprit d'obéissance, apportent eux-mêmes une large moisson de mérites.

Tous ces mérites s'accumulent, sans jamais subir la moindre diminution, et il arrive sans doute bien rarement que leur accroissement soit interrompu ; car, grâce à tous les secours dont il est entouré, il est aussi difficile pour le religieux de tomber dans le péché mortel, et plus encore d'y demeurer un temps notable, que pour la plupart des gens du monde, de se préserver de ce malheur.

---

circonstances particulières (affection naturelle pour la communauté ou pour quelqu'un de ses membres, assurance contre les incertitudes de l'avenir au point de vue matériel, conformité du genre de vie de l'ordre avec les goûts naturels) pourrait avoir été entachée d'imperfections qui auraient fait tort à la pureté et à l'intensité de l'amour de Dieu, d'où lui vient surtout son prix ; ces imperfections ne se reproduiront pas dans le renouvellement, lorsque le progrès de l'esprit religieux aura élevé l'âme au dessus des sentiments naturels.

DEUXIÈME PARTIE

LES VERTUS INFUSES

PRINCIPES D'ACTIVITÉ DE LA VIE SURNATURELLE

SECTION I [1]

Les vertus surnaturelles considérées en général

CHAPITRE PREMIER

Définitions et divisions

On appelle proprement *vertu,* en tant que ce terme s'applique à l'âme humaine, toute perfection, toute qualité permanente, qui rend une

[1] Pour la clarté de l'exposition, nous croyons opportun de diviser cette deuxième partie en trois sections, dont la première sera consacrée à l'étude des vertus surnaturelles considérées en général, la seconde à celle des vertus théologales, la troisième à celle des vertus morales.

La seconde section sera à son tour partagée en trois sous-sections, qui auront respectivement pour objets les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité.

La troisième section comprendra quatre sous-sections, dans lesquelles il sera traité successivement des quatre vertus morales cardinales, la prudence, la justice, la force et la tempérance.

faculté de l'âme mieux disposée à exercer le genre d'activité qui lui revient dans la tendance de l'homme à sa fin (1).

On peut distinguer les vertus :

A. En vertus *naturelles* et vertus *surnaturelles*.

Les vertus naturelles sont celles que nous pouvons posséder ou acquérir par les seules forces naturelles de notre intelligence et de notre volonté, sans aucune autre action spéciale de Dieu, que le concours général de la puissance divine, concours nécessaire à toute créature pour qu'elle puisse exercer l'activité propre de sa nature. Les vertus surnaturelles ne peuvent être acquises que

(1) Par conséquent, toute perfection d'une faculté de l'âme n'est pas appelée, surtout dans le langage chrétien, une *vertu*. Si les manifestations de cette perfection ne sont pas des actes qui tendent à faire parvenir l'être intelligent libre à la fin qui lui a été marquée par le Créateur, mais qu'elles sont à ce point de vue indifférentes, on ne leur donnera pas, à proprement parler, le nom de *vertu*, mais celui de *talent*, de *qualité* ou autre semblable. Ainsi on n'appellera pas vertu la beauté physique, l'élégance du langage, le talent de l'écrivain, du peintre, du musicien; ni l'habileté du menuisier, du brodeur; ni les états d'âme qui résultent du tempérament physique, comme la vivacité d'impression chez le sanguin et chez le nerveux, ou le calme, la réflexion, chez le flegmatique. Pour qu'il y ait vertu proprement dite, il faut qu'il y ait perfection morale et par conséquent tendance à la fin pour laquelle l'homme a été créé.

par une action spéciale de Dieu [1] distincte du concours général.

B. Les vertus *surnaturelles* ou infuses peuvent être telles par leur *essence* ou nature propre, ou seulement *par accident* [2].

Les vertus *essentiellement* ou *substantiellement surnaturelles* ne peuvent être acquises en aucune manière par les forces de nos facultés naturelles, mais seulement par infusion.

Les vertus *accidentellement surnaturelles* sont celles qui pourraient résulter de l'activité (ou de la perfection innée) de nos facultés naturelles, mais qui, de fait, nous sont données par infusion.

C. Les vertus surnaturelles se divisent en deux classes principales, les vertus *théologales* et les vertus *morales*.

---

[1] Cette opération spéciale de Dieu est appelée *infusion* par les théologiens ; elle constitue un *don*, une faveur tout à fait gratuite, à laquelle l'âme humaine ne peut jamais avoir aucun droit par la perfection de ses qualités et de ses actes naturels. Conséquemment à cette appellation, les vertus surnaturelles sont désignées en théologie sous le nom de vertus *infuses*, tandis que les vertus naturelles sont dites *acquises*, c'est-à-dire possédées par l'effet naturel de la répétition fréquente de leurs actes.

[2] Dans le langage de la théologie scolastique *infusae per se* et *infusae per accidens*.

Les vertus *théologales* sont celles qui règlent nos rapports avec Dieu en tant qu'il est notre fin *surnaturelle* (1). Elles ont Dieu pour objet direct; elles sont essentiellement surnaturelles; nous ne les connaissons même que par la révélation divine (2). Elles se réduisent à trois : la foi, l'espérance et la charité (3). Les vertus *mo-*

(1) Dans les manuels de théologie et ceux de doctrine chrétienne, les vertus théologales sont définies : vertus qui ont Dieu pour objet principal direct (ce que les théologiens appellent *objet matériel*) et Dieu aussi ou une perfection divine pour motif (dans le langage théologique *objet formel*). La caractéristique que nous indiquons d'après S. Thomas (1. 2. q. 62, a. 1) semble une note distinctive plus facile à saisir que celle qui est marquée par la définition commune. — Rappelons que notre fin naturelle, celle à laquelle nous aurions dû tendre par la perfection morale de nos actes libres, au cours de notre vie mortelle, si nous n'avions pas été élevés à une condition surnaturelle, eût été la béatitude naturelle, consistant dans l'affranchissement de la mort, l'immunité de toutes les infirmités physiques, l'empire de nos facultés intellectuelles sur les penchants de la nature sensible, une connaissance très remarquablement parfaite des perfections divines telles qu'elles se manifestent par les perfections des créatures et un ardent amour de Dieu répondant à cette connaissance. La béatitude surnaturelle, qui est maintenant de fait notre fin, comprend de plus la connaissance intuitive de Dieu, l'amour résultant de cette connaissance et la possession intime et éternelle de l'objet de cette connaissance; avec d'autres prérogatives absolument surnaturelles, c'est-à-dire qui ne peuvent être atteintes par la perfection et les facultés naturelles d'une créature quelconque.

(2) Cf. S. Th., 1. 2. q. 62, a. 1.

(3) Cf. *ibid.*, a. 3.

rales (1) nous seraient déjà imposées, nous serions obligés de les pratiquer, par notre condition de créatures intelligentes et libres, même si nous n'avions pas été élevés à une destinée surnaturelle.

Nous pouvons avoir connaissance des actes que les vertus morales commandent, et même en acquérir l'habitude, par les forces naturelles de nos facultés spirituelles, l'intelligence et la volonté. De fait, cependant, dans les âmes élevées à la vie surnaturelle, elles se pratiquent régulièrement sous l'empire des vertus théologales ; il est très probable, quoique la chose ne soit pas certaine d'une certitude de foi, qu'elles nous sont données avec la grâce sanctifiante et les vertus théologales et doivent être dites *substantiellement* infuses (2).

D. Les vertus *morales* sont encore distinguées en vertus *intellectuelles* et vertus *morales* propre-

(1) L'épithète *morales* a ici un sens tout à fait particulier qui ne se déduit pas positivement de sa signification originaire, dans laquelle elle s'applique à tout ce qui appartient à l'ordre des actes libres de l'homme. Toutes les vertus sont des perfections morales. Mais ici ce terme marque seulement que les vertus ainsi désignées n'atteignent pas à l'excellence des vertus théologales : il équivaut à *purement morales, non théologales.*

(2) Cf. S. Th., 1. 2. q. 63, a. 3 ; Suarez, *De gratia,* l. VI. c. ix, nn. 7 sqq., 12.

ment dites : les premières ont principalement pour objet de perfectionner l'*intelligence* quant à la tendance à notre fin [1]; les autres, de perfectionner la faculté *affective,* la *volonté* [2].

E. Les vertus morales [3], qu'on distingue très nombreuses, sont rapportées à quatre catégories plus générales, qui embrassent chacune plusieurs vertus particulières et qu'on appelle vertus *cardinales* [4] : ce sont la *prudence*, la *justice,* la *force* (ou courage) et la *tempérance*. La première est une vertu intellectuelle; les autres, des vertus morales proprement dites.

---

(1) N'oublions pas cependant que les vertus intellectuelles supposent toujours dans leur activité une participation de l'activité de la volonté. Cf. S. Th., 1. 2. q. 58.

(2) On peut aussi appliquer cette distinction aux vertus théologales : la foi est surtout une vertu de l'intelligence; l'espérance et la charité, des vertus de la faculté affective.

(3) En entendant toujours ici par vertus morales les vertus autres que les vertus théologales (comp. plus haut, division *C*).

(4) Du mot latin *cardo*, qui signifie *gond*; on pourrait les appeler aussi vertus fondamentales.

CHAPITRE II

Effet formel de l'infusion des vertus surnaturelles

L'effet formel [1] de la présence des vertus surnaturelles dans notre âme, est de rendre ses facultés spirituelles, l'intelligence et la volonté, capables d'actes d'une excellence telle qu'ils méritent véritablement, par droit de justice [2], la béatitude surnaturelle comme récompense proportionnée à leur valeur. Aucun acte produit par les forces naturelles d'une créature quelconque ne peut avoir cette valeur [3].

Certains docteurs ont fort justement comparé les vertus infuses, à des greffes d'arbres fruitiers qui sont entées sur des arbres sauvages [4].

---

(1) Comp. plus haut, p. 53, note 1.

(2) Comp. plus haut, p. 70, note.

(3) Cf. Conc. Trid., Sess. VI. *De iustificatione*, cap. XVI, cann. I, II, III, XXXII.

(4) Ainsi S. François de Sales dit que « la charité divine est » le Saint-Esprit enté sur nos esprits humains et habitant en » nous par sa miséricorde infinie » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. XI, chap. XIX). V. aussi plus bas, p. 143, note.

La sève de la greffe, se mêlant à celle de l'arbre sauvage, communique à celui-ci la propriété de produire des fruis savoureux et nourrissants, au lieu des fruits amers, inutiles ou même malfaisants, qu'il produirait par la vertu naturelle de sa sève propre.

L'arbre sauvage a beau avoir toutes les qualités qui peuvent le rendre remarquablement parfait dans son espèce, être bien développé, d'une régularité et d'une harmonie de formes qui le font admirer, avoir une vigueur de sève qui lui fait pousser rapidement des rameaux, des feuilles, des fleurs et des fruits en abondance. Tant qu'il n'a pas reçu, par une opération tout à fait étrangère à son développement naturel et dont les effets ne peuvent être obtenus ou suppléés par ses qualités naturelles, un nouveau principe de fécondité spéciale, il demeure, comme arbre fruitier et à l'égard des produits savoureux et nourrissants en vue desquels on l'a planté, absolument stérile et sans valeur. Au contraire, un arbre rabougri, au tronc disgracieusement tordu, à l'écorce rugueuse et déchirée, n'ayant qu'un petit nombre de branches disposées irrégulièrement et sans grâce, s'il a été enté d'une bonne greffe qui s'y est bien incorporée, sera cent fois plus pré-

cieux, aux yeux de l'amateur de fruits, que le plus superbe arbre sauvage.

C'est ainsi qu'en nous, toutes les qualités ou perfections naturelles, soit extérieures, soit d'intelligence, soit même morales, quelque remarquables et quelque développées qu'elles puissent être, quelque puissance d'activité intérieure et extérieure qu'elles puissent déployer, tant qu'elles n'ont pas été élevées à une condition supérieure par l'infusion des vertus surnaturelles, sont absolument stériles, n'ont aucune valeur par rapport aux fruits de la vie éternelle ; or, ce sont les seuls que Dieu estime et que nous devons estimer nous-mêmes comme répondant à notre destinée. Au contraire, un degré remarquable de perfection dans nos vertus surnaturelles, avec la médiocrité la plus humble en fait de qualités naturelles, soit innées, soit acquises, nous rend aux yeux de Dieu, et par conséquent dans la réalité, vraiment grands et riches.

Cette perfection, la seule véritablement solide et estimable, elle doit nous venir du dehors, nous devons l'attendre d'une opération toute spéciale et gratuite de Dieu, d'une infusion que sa bonté infinie offre à tous les hommes, mais qui en somme dépend de son bon plaisir ; il nous l'accorde dans une mesure déterminée par des dispositions mys-

térieuses de sa sagesse et que nous connaîtrons lorsqu'il se révélera pleinement à nous dans la gloire.

On voit, par ce que nous venons de dire, qu'il ne faudrait pas trop prendre à la lettre ce qu'on affirme souvent et, dans un sens, très justement, à savoir que les vertus surnaturelles, et particulièrement les vertus théologales, sont les facultés de la vie surnaturelle, comme l'intelligence et la volonté sont les facultés de la vie naturelle de l'âme spirituelle ; car ce n'est que par les vertus surnaturelles que nous devenons capables d'émettre les actes de la vie surnaturelle. Mais on ne veut pas exprimer par là, comme les incrédules affectent de le croire ou de le prétendre, que l'intelligence et la volonté naturelles sont éliminées et remplacées par les vertus surnaturelles. Ce sont bien l'intelligence et la volonté dont Dieu nous a doués dans notre création qui émettent les actes de foi, d'espérance et de charité surnaturelles, mais cette intelligence et cette volonté, élevées par l'infusion des vertus en elles, de manière à pouvoir produire des actes d'une excellence et d'une valeur auxquelles elles n'auraient jamais pu atteindre par leur perfection et par leurs forces naturelles. C'est ainsi que la sève de

l'arbre sauvage n'est pas éliminée et remplacée par la sève de la greffe, mais par suite de son mélange avec celle-ci, elle devient capable de produire de bons fruits, ce dont l'arbre sauvage n'était point capable par ses qualités natives (1).

(1) C'est ce que marque nettement Mgr W. Schneider (*L'Au-Delà*, p. 118) : « La nature, disent les saints Pères et » avec eux les théologiens, est le fondement de l'édifice, dont » la grâce est le couronnement ; la nature est le sauvageon, la » grâce est la greffe divine. A l'intérieur de cet arbre, montent » tout à la fois des sucs naturels et une sève surnaturelle, sur » ses feuilles se répand la rosée de la grâce céleste, comme à » ses pieds les gouttes de la sueur humaine. Ce n'est pas le » sauvageon tout seul ni la greffe toute seule, mais c'est l'arbre » tout entier avec tous ses fruits qui est transplanté, à la fin, » du champ de la terre dans les célestes jardins du paradis ».

CHAPITRE III

Caractères propres des vertus surnaturelles

Les enseignements de l'Église nous apprennent qu'il y a des vertus surnaturelles qui nous sont accordées par un don gratuit de la bonté divine ; ils nous font connaître aussi certaines propriétés des diverses vertus surnaturelles ([1]); mais ils ne nous indiquent pas avec précision quels sont les caractères qui distinguent les vertus surnaturelles des vertus naturelles, et particulièrement de ce qu'on pourrait appeler les vertus naturelles de

([1]) Ainsi, pour la foi, que nous devons admettre les vérités révélées et proposées comme telles par l'Église, avec une fermeté d'adhésion supérieure à celle que peut produire une certitude naturelle quelconque; pour l'espérance, que nous sommes destinés à jouir pendant l'éternité d'une béatitude à laquelle nulle créature ne peut parvenir par sa perfection naturelle et que nous devons attendre cette béatitude avec une confiance ferme, appuyée sur les promesses divines et les mérites de Jésus-Christ; pour la charité, que nous devons aimer Dieu d'un amour tel que nous voudrions perdre tous les biens naturels, même la vie, plutôt que de l'offenser par un péché mortel.

même nom (1). Peut-être cependant pourrons-nous discerner, toujours sans doute avec l'obscurité inhérente à ce genre de connaissances (2), certains de ces caractères distinctifs, c'est-à-dire déterminer certaines propriétés fondamentales, par lesquelles s'explique ce que la doctrine de la foi nous révèle au sujet des vertus surnaturelles.

I. Nous pouvons d'abord, semble-t-il, reconnaître dans les vertus surnaturelles, une analogie frappante avec les sentiments instinctifs qu'un enfant bien doué éprouve pour un père qu'il sait être digne d'un profond respect et d'un tendre amour.

Un fait que cet enfant a entendu son père lui affirmer comme certain, est pour lui tout à fait sûr et ne peut faire l'objet d'aucun doute; un doute semblable lui apparaîtrait comme un acte insensé et comme une injure grave envers son père; cette fermeté d'assentiment résistera aux plus violentes contradictions. Ainsi, son père, s'occupant lui-même de son instruction, lui a donné un jour

(1) Car nous pouvons, à la rigueur, être disposés à croire tout ce que Dieu a révélé, avoir confiance en sa bonté infinie et en sa providence, l'aimer par dessus toutes choses, par l'exercice normal de notre intelligence et de notre volonté naturelles.

(2) Voir plus bas, Sect. II, Sous-sect. I, chap. III, § 1, I.

quelques notions d'astronomie; il lui a dit que le soleil est plus de 1,200,000 fois plus volumineux que la terre; que, par l'effet de la rotation diurne de la terre sur elle-même, nous sommes transportés dans l'espace avec une vitesse de six lieues par minute et, par l'effet de la révolution annuelle de la terre autour du soleil, avec une vitesse de plus de quatre cent cinquante lieues par minute. Quelques jours après, l'enfant raconte tout cela dans un cercle de petits camarades; on se moque de lui, on le raille de sa crédulité. « Comment! tu crois des choses semblables! Mais vois donc : le soleil est devant toi, sous tes yeux; tu vois bien qu'il n'est pas plus gros qu'un de nos grands ballons de jeu. Ne te sens-tu pas parfaitement immobile? Et tu croirais que tu voles avec une vitesse dont n'approchent pas de loin les oiseaux et les trains les plus rapides! Allons donc! Tu as rêvé que ton père t'affirmait tout cela, ou bien c'est lui qui a voulu se moquer de toi » L'enfant ne trouve rien à répondre, et cependant, malgré les railleries de ses camarades, malgré le témoignage de ses sens, il continue à croire fermement que tout ce que son père lui a dit est vrai.

De même, cet enfant a une confiance absolue dans la tendre sollicitude de son père pour tout ce qui regarde ses besoins matériels, son éduca-

tion, son avenir; il sait que son père songe à tout cela pour lui et qu'il n'a, lui, qu'à accepter tout ce que son père a décidé, et à suivre les instructions paternelles là où sa coopération personnelle est demandée, par exemple quant au genre d'études auxquelles il doit s'appliquer et à la manière dont il doit s'y livrer.

Enfin, il aime son père de toute l'ardeur et de toute l'énergie de son cœur ; pour rien au monde, il ne voudrait faire quelque chose qui pût lui causer la moindre peine ; il est heureux de trouver l'occasion de lui faire plaisir, de se dépenser pour lui, de lui donner tous les témoignages de l'amour filial le plus tendre, le plus dévoué et le plus délicat.

Et à celui qui lui demanderait quel est le motif et le fondement de cette confiance et de cet amour, que trouverait-il à répondre, sinon ce simple mot : C'est mon père?

Ce sont les sentiments analogues que Dieu fait naître et développer dans nos âmes par l'infusion des vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité (1).

---

(1) Nous ne nommons ici que les vertus théologales, parce que ce sont les seules vertus que les définitions ecclésiastiques et l'accord unanime des théologiens affirment être certainement

Cette manière de concevoir les vertus surnaturelles est parfaitement d'accord avec les paroles de Jésus-Christ, qui nous affirme que pour être ses vrais disciples, nous devons devenir semblables à de petits enfants (1), paroles que les saints Pères sont unanimes à interpréter comme s'appliquant spécialement à l'exercice des vertus théologales.

Remarquons au surplus :

---

des vertus essentiellement ou substantiellement surnaturelles. L'accord n'est pas aussi unanime quant aux vertus morales (voir plus haut, chap. I, B, C) ; l'opinion qui les regarde comme substantiellement infuses est sans doute la plus probable ; mais il est permis de ne pas l'adopter. En la supposant vraie, on dira, conséquemment, que les vertus morales dans les âmes justes sont analogues aux sentiments qui se produisent spontanément chez l'enfant, à la suite de ceux que nous avons considérés comme des images des vertus théologales. Ainsi l'enfant suivra avec docilité les avis des maîtres chargés de son éducation, parce qu'il sait qu'ils remplacent auprès de lui son père et que celui-ci leur a transmis une partie de son autorité ; c'est ainsi que nous nous soumettons à la conduite de nos supérieurs par la vertu morale de l'obéissance. L'enfant se gardera de l'avarice et de la gourmandise, parce que les leçons et les exemples de son père lui ont appris que ces défauts accusent une bassesse d'âme qui imprimerait une tache à l'honneur de sa famille et surtout de son père ; un sentiment analogue nous porte à pratiquer les vertus morales se rattachant à la tempérance. Et ainsi de suite pour les autres vertus morales.

(1) MATTH. XVIII. 1-6 ; XIX. 13, 14 (MARC. X. 13-15) ; XI. 25 (LUC. X. 21).

a) Que le terme de *sentiment instinctif* (1) n'est pas du tout synonyme de sentiment aveugle, qui n'émane pas de l'intelligence et n'est pas guidé par elle ; cela n'est vrai que des instincts de la nature animale. Mais il y a aussi des instincts spirituels, irraisonnés d'abord, qui ne laissent pas d'être tout à fait raisonnables et que la raison, dès qu'elle est suffisamment développée, se justifie parfaitement à elle-même (2). Tel est, pour l'enfant à l'égard de son père, ce sentiment de confiance filiale dans lequel il ne pourra manquer plus tard de reconnaître une véritable faveur de la bonté divine et un secours qui était indispensable à la faiblesse de son jeune âge. C'est ainsi que nous devons apprécier les actes des vertus infuses qui suppléent à l'impuissance absolue où sont nos facultés naturelles de promouvoir les intérêts de notre vie surnaturelle.

b) Que ces sentiments de confiance et d'amour filial, tout en étant instinctifs et parfaitement fondés en raison chez l'enfant, ne laissent pas pourtant d'être en même temps tout à fait libres. L'enfant pourrait, absolument parlant, ne pas

(1) S. Thomas, dans sa Somme théologique, n'a pas reculé devant le terme d'*instinct* pour marquer l'action de la vertu de foi infuse. V. *Textes justificatifs*.

(2) Comp. plus haut, p. 21, 3°.

croire son père, lorsque celui-ci lui affirme des choses qui lui apparaissent comme contraires au témoignage de ses sens ; en y croyant fermement malgré cette évidence et malgré les railleries de ses camarades, il rend honneur à son père et mérite de sa part une récompense proportionnée à cette expression de son respect et de son amour ; il se rendrait gravement coupable envers lui, s'il lui refusait cette déférence. Il en est de même pour nos actes de foi en Dieu et pour ceux des deux autres vertus théologales, dont la foi est le fondement.

II. Une autre propriété des vertus infuses, qui nous en révèle la suprême excellence, c'est le lien étroit qu'elles ont avec les dons de la gloire, c'est-à-dire avec cette participation spéciale, essentiellement surnaturelle pour toute créature, à la perfection propre de l'intelligence et de la volonté divine, qui constituera notre état béatifique dans l'éternité.

Pour plus de précision, nous considérerons cette sublime prérogative relativement à la vertu de foi ; les mêmes conclusions s'appliquent aux deux autres vertus théologales.

Voici comment S. Thomas et Suarez marquent le rapport qui se trouve entre la lumière de la foi et la lumière de la gloire.

S. Thomas dit au sujet de la nécessité de la foi : « La perfection de la créature intelligente ne se » trouve pas seulement dans ce qui lui appartient » suivant sa nature propre, mais aussi dans ce qui » lui est donné par une participation surnaturelle » de la bonté de Dieu... La béatitude suprême de » l'homme se trouve dans la vision surnaturelle » de Dieu, à laquelle l'homme ne peut atteindre » que moyennant les enseignements de Dieu... » Et l'homme ne reçoit pas cette formation doctri- » nale d'un seul coup, mais par progrès succes- » sifs, comme il convient à sa nature. Et de » même que celui qui reçoit l'instruction doit, » pour arriver à la science parfaite, commencer par » croire, ainsi l'homme, pour arriver à la parfaite » vision de la béatitude, doit d'abord croire à la » parole de Dieu, comme un élève croit à ce qui » lui est proposé par son maître » (1).

Il dit encore : « L'homme et l'ange ayant reçu » dans leur création le don de la grâce, il faut dire » que la grâce reçue en eux, mais non encore » parvenue à son terme définitif, constituait en » eux un commencement de la béatitude qu'ils » avaient à attendre; lequel commencement se » trouvait dans la volonté par l'espérance et

(1) V. *Textes justificatifs*.

» par la charité, et dans l'intelligence par la » foi » (1).

Suarez ne s'exprime pas moins nettement à ce sujet : « La lumière de la foi, dit-il, est une » participation surnaturelle de l'intelligence » divine » (2). Et encore : « La lumière de la foi » est une participation spéciale de l'intelligence » divine... et un commencement de la lumière » béatifique de la gloire » (3).

Donc, d'après ces enseignements, la lumière de la foi infuse est comme l'aurore et la préparation de la lumière de la gloire ; elle est pour notre intelligence et par rapport à la lumière de la gloire, ce que la grâce sanctifiante est pour la substance de notre âme par rapport à l'état béatifique complet.

Sans doute, au point de vue de la plénitude et de la stabilité de la jouissance, il y a une différence très grande entre l'union avec Dieu par l'*état de grâce* et l'union avec Dieu par l'*état de gloire* ; de même, la différence est très grande entre la connaissance de Dieu par la *lumière de la foi* infuse et la connaissance de Dieu par la

(1) V. *Textes justificatifs*.
(2) V. *ibid.*
(3) V. *ibid.*

lumière de la gloire ou *vision* béatifique. Dans la vision béatifique, l'intelligence voit directement Dieu et les perfections divines dans leur réalité propre; dans l'exercice de la vertu théologale de foi, elle ne connaît Dieu que par la révélation, c'est-à-dire par le témoignage de Dieu. Or la révélation est fort incomplète au sujet de l'universalité des choses à connaître en Dieu; et, de plus, elle ne nous est communiquée que sous le voile des symboles et des termes de notre langage humain, lequel est extrêmement imparfait pour exprimer les vérités de l'ordre divin (1).

Cependant, les saints Docteurs se servent de termes magnifiques, pour parler des connaissances communiquées à notre esprit par l'activité de l'œil de la foi; nous pouvons en conclure qu'il y a dans cette activité, de la part de Dieu, un concours spécial surnaturel qui lui donne une puissance supérieure à celle de la connaissance abstraite que nous pouvons obtenir par nos forces naturelles; cette puissance supérieure nous fait

(1) On peut dire qu'il y a entre la connaissance par la lumière de la gloire et la connaissance par la lumière de la foi une différence analogue à celle qui se trouve entre la connaissance produite par la vue distincte d'un corps matériel parfaitement éclairé et la connaissance de ce même corps acquise par le moyen d'une description verbale.

voir les vérités révélées, plus directement, plus vivement que par nos forces naturelles, et d'une manière qui offre quelque analogie avec la vision de l'état de gloire.

Voici ce qu'il faut certainement conclure de ces enseignements : il y a une proportion d'analogie infiniment plus étroite entre l'*état de grâce* et l'*état de gloire* qu'entre l'*état de perfection naturelle* de la plus sublime des créatures, et l'*état de grâce;* il y a un véritable lien entre l'état de grâce et l'état de gloire, tandis qu'il n'y en a aucun entre la perfection naturelle et l'état de grâce; de même, il y a une proportion d'analogie beaucoup plus étroite entre la *lumière de la foi* et la *lumière de la gloire* qu'entre la *raison naturelle* et la *lumière de la foi;* un lien véritable existe entre la lumière de la foi et la lumière de la gloire, tandis qu'il n'y en a aucun entre la raison naturelle et la lumière de la foi. — En d'autres termes, entre la suprême perfection naturelle de l'intelligence créée et la lumière de la foi surnaturelle, il y a un abîme immense, que la toute-puissance et la bonté gratuite de Dieu peuvent seules nous donner le moyen de franchir (1) : il n'y a

(1) « Sans doute, la foi ne donne point encore la vision » [du monde surnaturel] : « la vision, c'est l'état du ciel : elle » suppose, dans la créature, la lumière de la gloire; mais

dans l'intelligence créée, par rapport à la lumière de la foi infuse qu'une capacité passive, qui ne peut jamais, quelle que soit la perfection naturelle, originaire ou acquise, de la faculté, lui donner ni droit à cette perfection surnaturelle, ni moyen de l'atteindre par son activité. Au lieu qu'entre la lumière de la foi infuse et celle de la gloire, il y a un passage tel que la première tend à la seconde

» cette lumière, et dès lors cette vision, la foi la mérite, la » prépare et déjà la commence. Elle en est positivement l'aube. » La raison n'est pas du tout l'aube de la foi. La raison d'un » enfant est bien l'aube de la raison développée dans l'homme » mûr ; mais entre son plein midi et le premier crépuscule de » la foi, il y a un abîme tel que l'amour tout-puissant de Dieu » peut seul nous le faire franchir. La raison et la foi sont des » jours tout à fait divers. Chacun a son principe particulier, sa » nature spéciale, son objet, sa loi, son progrès et son terme. » Ils peuvent se succéder et, pour ainsi dire, s'enchaîner. Dieu » les lie souvent l'un à l'autre, avec cette suavité énergique » qu'il met, dit l'Écriture (*Sap.* VIII. 1), dans la disposition des » choses. Mais jamais le premier ne saurait engendrer le » second. Il n'en va pas ainsi entre la foi et la lumière de gloire. » Ce sont deux états, deux degrés, et comme deux heures d'un » jour unique. La foi est le matin de la gloire : la gloire est le » midi de la foi... A la bonne heure, des ombres se mêlent » encore à cette apparition divine : elles ne viennent pas du » dogme qui est la parole de Dieu, en lui-même le dogme n'est » que lumière ; mais elles viennent de l'état et du lieu où nous » sommes, des brouillards qui nous environnent et de l'infirmité » relative de notre œil intérieur qui, pour être un œil tout » divin, reste néanmoins toujours ici l'œil d'un dieu naissant » ou enfant » [*Mes bien-aimés*, nous dit S. Jean (I. Ioan. III. 2) *nous sommes maintenant enfants de Dieu, mais on ne voit pas*

comme à son terme et à sa consommation naturels et que Dieu, en nous donnant la première, s'engage en quelque manière à nous donner la seconde.

---

encore ce que nous serons. Nous savons que lorsqu'il apparaîtra nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est]. « Mais, quelles que soient ces ombres, elles ne font » point la nuit ; elles ne vont même jamais s'épaississant comme » celles du soir : elles vont au contraire s'éclaircissant toujours...» (Mgr Gay, *La vie et les vertus chrétiennes,* tome I, pp. 144, 145).

CHAPITRE IV

Accroissement de la perfection des vertus infuses

Nous avons vu (1) que la grâce sanctifiante ne se trouve pas au même degré de perfection dans toutes les âmes justes et qu'un degré de perfection de la grâce, une fois acquis, ne peut se perdre que par le péché mortel. Il en est de même pour les vertus infuses (2) ; mais, par une disposition spéciale de la bonté divine, les vertus surnaturelles de foi et d'espérance sont conservées dans l'âme, même après qu'elle a perdu la grâce sanctifiante et la vertu de charité par le péché mortel, tant qu'elle ne tombe pas dans un péché mortel formellement contraire à ces deux vertus (3). Il est probable aussi, d'après Suarez (4), que lorsqu'on

(1) Plus haut, Ire Partie, chap. III.

(2) SUAREZ, *De gratia*, l. XI, c. VIII, nn. 7-16.

(3) Conc. Trid. Sess. VI, *De iustificatione*, capp. VI, VIII, XV et can. XXVIII. Cf. SUAREZ, op. et lib. cit., capp. V-VII.

(4) *De gratia*, l. XI, c. VIII, n. 4.

a perdu une vertu infuse en tombant dans le péché mortel, cette vertu est rendue à l'âme, lorsque celle-ci recouvre l'état de grâce, avec le degré de perfection qu'elle avait avant le péché. Il est donc vrai de dire, pour les vertus infuses comme pour la grâce sanctifiante, qu'elles ne peuvent jamais subir de diminution, en tant que perfections ou qualités permanentes; toutefois, leur activité, c'est-à-dire la ferveur, l'intensité de leurs actes, peut être plus ou moins paralysée, particulièrement par l'habitude du péché véniel (1).

Quant à l'accroissement de la perfection des vertus dans une âme qui demeure toujours en état de grâce, il est à remarquer d'abord que les vertus substantiellement surnaturelles, qui ne peuvent naître dans l'âme humaine que par infusion, c'est-à-dire par une opération spéciale surnaturelle de Dieu, ne s'accroissent en perfection que par cette même opération. Il n'en est donc pas d'elles comme des vertus naturelles, dont l'accroissement est un effet naturel de la répétition fréquente de leurs actes.

Or, pour provoquer cette action spéciale de Dieu en nos âmes, deux moyens réguliers s'offrent à nous, savoir :

(1) Comp. Ire Partie, chap. IV, § 2 (pp. 96, 97).

1° *La prière*, qui, pour être efficace, doit s'inspirer de deux sentiments :

a) Un désir ardent de cet accroissement. — Dans bien des endroits de la sainte Écriture et des saints Pères, le désir des dons de Dieu est présenté comme un moyen puissant de les obtenir. *Je suis venu vers vous pour vous instruire et vous donner l'intelligence* des desseins de Dieu, dit l'ange Gabriel au prophète Daniel, *parce que vous êtes un homme de désirs* (DAN. IX. 23), et encore deux fois, dans la suite de cette vision, l'ange, en communiquant les secrets divins au prophète, l'appelle *homme de désirs*. L'Église, dans ses offices liturgiques de l'Avent, rappelle constamment les désirs des patriarches et des prophètes de la loi ancienne, qui appelaient de toute l'ardeur de leurs vœux la venue du Messie; plusieurs saints Pères attribuent à cet égard une efficacité particulière aux désirs de la très sainte Vierge.

Cette ardeur de désir naîtra spontanément de l'estime que nous aurons pour l'excellence des vertus surnaturelles et pour ce qu'elles ont de précieux au point de vue de notre véritable grandeur et de notre véritable bonheur; elle sera proportionnée à cette estime. Il faut que nous estimions ces vertus surnaturelles, qui établissent le règne de Dieu en nous, comme cette pierre précieuse

dont nous parle le divin Sauveur, tellement appréciée par celui qui l'a rencontrée qu'il s'empresse d'aller vendre tout ce qu'il possède pour l'acquérir (MATTH. XIII. 44-46). Les saints Pères, commentant cet apologue, y voient l'image de l'empressement et de la joie qu'apporte celui qui estime les biens surnaturels à leur véritable valeur, à sacrifier, pour en acquérir la plénitude, toutes les jouissances et les avantages de l'ordre naturel.

C'est évidemment à la faiblesse de ce sentiment d'estime pour les vertus surnaturelles et partant du désir de les posséder dans un degré de plénitude et de perfection toujours plus élevé, qu'il faut attribuer la langueur spirituelle de tant d'âmes, même parmi celles qui sont appelées, par une vocation spéciale, à l'état de perfection.

b) A ce sentiment d'estime et à cette ardeur de désir qui en est la conséquence, nous devons joindre un profond sentiment d'humilité ; il nous donnera la conviction que nous sommes absolument impuissants à acquérir par nous-mêmes cette précieuse perfection ; qu'elle ne peut résulter d'aucune perfection naturelle d'intelligence, de caractère ou de culture morale, mais qu'elle est un don gratuit de la libéralité divine, et que Dieu seul peut la produire et la faire croître dans nos âmes.

Si cette conviction n'est pas nettement et profondément établie en nous, nous arrêtons et nous enchaînons en quelque sorte la libéralité de Dieu; car, dès que nous ferons quelque progrès dans la perfection, nous aurons de la complaisance en nous-mêmes; nous attribuerons le progrès à nos efforts, à notre énergie; nous oublierons de renvoyer à Dieu la gloire de ses dons et de lui témoigner la reconnaissance qu'il doit attendre de nous; nous mépriserons ceux qui nous semblent inférieurs en vertu et souvent nous leur marquerons ce mépris par les démonstrations d'un zèle amer et indiscret. Autant d'abus que Dieu réprimera par la soustraction de ses faveurs.

Ou bien encore, après les premiers efforts, qui n'auront pas eu un résultat aussi considérable ou aussi sensible que nous l'avions espéré, nous regarderons la perfection comme hors de notre portée, nos désirs comme des illusions; nous irons peut-être jusqu'à nous persuader qu'il vaut mieux ne pas vouloir voler si haut et nous contenter d'un modeste terre-à-terre; nous nous laisserons aller à la pusillanimité et à une sorte de tiédeur.

De ce double sentiment, d'ardent désir et d'humilité profonde, joint au souvenir des promesses de Jésus-Christ relativement à l'efficacité

de la prière (1), naîtra une prière humble, confiante, persévérante, et par conséquent puissante sur le cœur de Dieu.

2° *Nos actes de vertu.* — Dieu demande la coopération de ses créatures libres dans les œuvres de grâce surnaturelle que sa divine libéralité et sa puissance opèrent en elles ; cette coopération, comme le dit S. Ignace, doit aller jusqu'à nous faire agir comme si le succès de l'œuvre de notre sanctification dépendait entièrement de nous, tout en étant bien convaincus que ce succès dépend très principalement et, pour ainsi dire, uniquement de l'action de Dieu (2).

Notre action en cette œuvre consiste dans les *actes* des vertus surnaturelles qui peuvent être faits par nous, moyennant le concours de la vertu que nous possédons déjà à un certain degré, et de la grâce actuelle par laquelle Dieu augmente l'énergie de cette vertu. Mais ici il importe de bien se rappeler la différence que nous avons marquée plus haut (3) entre l'influence de ces actes pour l'accroissement des vertus naturelles et l'effet

(1) Comp. plus bas, [Sect. III, Sous-sect. II, art. I, chap. IV, § 4] ou bien : 2me vol. p. 92.

(2) Comp. plus bas, [IIIe Partie, chap. I] ou bien : 2me vol. p. 345.

(3) Page 158.

qu'ils ont sur l'accroissement des vertus surnaturelles. Les vertus naturelles s'accroissent par un effet naturel de la répétition de leurs actes, les vertus surnaturelles, par voie de mérite [1]. A l'acte de vertu fait en état de grâce, Dieu accorde comme récompense, outre l'augmentation de la grâce sanctifiante et de la gloire et du bonheur éternels qui y correspondent, une augmentation de la perfection des vertus surnaturelles.

Ici se présente une question sur laquelle les maîtres les plus éminents de la science théologique se sont divisés.

Tout acte d'une vertu surnaturelle mérite-t-il l'accroissement de cette vertu et des autres vertus surnaturelles ?

a) D'après l'opinion de S. Thomas [2], les vertus ne s'accroissent que par des actes *intenses* [3] ; les

---

[1] Et de mérite proprement dit (*de condigno*) se rattachant au premier des trois fruits de nos actes de vertu (Comp. plus haut, p. 70, note).

[2] S. Th., 1. 2. q. 52, a. 3 ; 2. 2. q. 24, a. 6. Cf. 1. 2. q. 114, a. 8, ad. 3.

[3] On appelle actes *intenses* d'une faculté ou d'une vertu, ceux qui supposent une énergie d'activité proportionnée à la perfection à laquelle est parvenue la faculté, ou même, par un effort extraordinaire, une énergie plus ou moins supérieure à cette perfection ; actes *faibles* (*remissi*), ceux dont l'énergie ne répond pas à la puissance de la faculté, mais lui est notablement inférieure. Cf. S. Th., l. c.

actes *faibles* n'augmentent pas immédiatement et directement la perfection des vertus surnaturelles : ils disposent seulement à cette augmentation, qui ne se produira réellement que lorsque l'âme émettra un acte intense. La raison principale de cette thèse est tirée de l'analogie entre les vertus surnaturelles et les facultés naturelles. Les facultés naturelles ne se développent pas, ne croissent pas en perfection par des actes faibles, mais seulement par des actes intenses. De même, suivant une loi de la providence surnaturelle, qui, dans son action et ses manifestations, se conforme généralement à la marche des phénomènes naturels, Dieu n'augmenterait, par une nouvelle infusion, la perfection des vertus surnaturelles, que lorsque cette faveur est méritée par un acte intense. A cette raison principale les partisans de l'opinion thomiste ajoutent la considération de diverses conséquences, à leur avis inadmissibles, qu'aurait l'opinion contraire (1).

(1) Ainsi, supposons un religieux qui, pendant des années de ferveur, s'est acquis une grande perfection d'esprit de foi dans l'obéissance ; il vient ensuite à se relâcher tellement, que, par une disposition habituelle et consciente de sa volonté, il n'obéit plus que lorsque le supérieur lui donne un ordre sous peine de péché mortel ; encore n'obéit-il qu'avec répugnance et murmure. Ce religieux obtiendrait néanmoins, par ces actes si faibles, un nouvel accroissement de vertu surnaturelle.

b) Au sentiment de Vasquez, tout acte de vertu surnaturelle, en augmentant la perfection de la grâce sanctifiante, apporte en même temps un accroissement de la vertu de charité, proportionné à cet accroissement, mais non des vertus de foi et d'espérance, si cet acte ne comporte pas l'exercice formel de ces vertus. Cette opinion se fonde sur ce que la vertu de charité divine est tellement connexe avec la grâce sanctifiante, que bien des Pères et des théologiens ne mettent aucune distinction entre elles.

c) Enfin, d'après Suarez [1], tout acte de vertu surnaturelle, en augmentant la perfection de la grâce sanctifiante, qui est le principe formel de la vie surnaturelle, apporte par là même un accroissement de la perfection des facultés propres de cette vie, qui sont les vertus surnaturelles : par conséquent, tout acte de vertu augmente non seulement la charité, mais aussi la foi, l'espérance et les autres vertus infuses : car le développement de la perfection d'une vie ne se comprend pas sans le développement des facultés propres de cette vie.

Chacune de ces opinions, on le voit, s'appuie sur des arguments plausibles ; celle de S. Thomas

---

[1] *De gratia*, l. IX, c. IV.

est la plus sûre, et semble la plus probable. Quoi qu'il en soit, nous avons évidemment tout intérêt à produire des actes de vertu aussi intenses que possible : plus ils sont intenses, plus ils sont méritoires dans tous les sens.

Une autre différence entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles, se rapporte à la mesure et à la manifestation de la perfection respective de ces deux classes.

La perfection des vertus naturelles se mesure à la facilité de l'émission de leurs actes : cette facilité est un effet naturel de la répétition fréquente des actes et s'accroît en raison de cette fréquence. La perfection des vertus surnaturelles, comme telles, ne se mesure pas du tout à la facilité plus ou moins grande avec laquelle on exerce leurs actes ; ces vertus donnent la faculté de produire des actes d'un ordre supérieur à ceux de l'ordre naturel de la créature, mais par elles-mêmes, comme surnaturelles, elles ne croissent pas en perfection parce que celui qui en est doué éprouve moins de difficulté, moins de résistance du côté des penchants naturels, ou parce que cette résistance est plus aisément vaincue. Leur accroissement propre se mesure plutôt à la pureté et à la vivacité du sentiment infus.

Régulièrement, néanmoins, lorsqu'on s'est entretenu pendant un temps notable dans l'exercice des vertus surnaturelles, la facilité pour la pratique de la vertu croît avec la perfection de la vertu elle-même.

Quatre causes contribuent principalement à amener cette facilité. Deux d'entre elles appartiennent entièrement à l'ordre surnaturel [1]; les deux autres, quoique l'une d'elles emprunte l'élément principal de sa force à un fait d'ordre surnaturel, rentrent plutôt dans l'ordre des causes et des effets naturels.

Les deux causes de l'ordre surnaturel sont :

a) La perfection de la vertu surnaturelle ; cette perfection, à mesure qu'elle se développe davantage par la multiplicité de ses actes [2], fait que le sentiment propre de cette vertu se présente plus nettement et plus énergiquement à l'âme lorsque celle-ci se trouve dans l'occasion de l'exercer [3].

---

[1] Nous appelons ainsi l'ensemble des principes (doctrines, forces, providence, etc.) qui tendent à nous faire atteindre notre *fin surnaturelle*.

[2] Comp. plus haut, pp. 157, 158.

[3] Il est aisé de voir que cet effet *connaturel* (les théologiens appellent *connaturel* un effet qui résulte spontanément d'une propriété ou d'une perfection, même lorsque celle-ci ne serait pas naturelle à l'être auquel elle appartient) de la vertu infuse est distinct de la vertu elle-même.

b) L'abondance de la grâce actuelle, du secours spécial transitoire que Dieu donne à l'âme pour l'éclairer et la fortifier au moment où ce secours lui sera particulièrement utile. Le droit à cette grâce, d'après la loi ordinaire, est accordé comme récompense des actes de vertu (1); par conséquent, plus les actes de vertu se multiplient, plus ce qu'on peut appeler la provision ou la réserve de grâce actuelle, s'augmente.

Les deux autres causes, comme nous l'avons dit, agissent plutôt à la façon des principes naturels facilitant la production des actes de vertu. Il en est ainsi assurément pour :

a) La puissance du motif propre de la vertu infuse, motif qui forme comme la part de l'intelligence dans l'acte à la fois raisonnable et libre dans lequel se manifeste cette vertu (2). Ce motif

(1) Comme fruit d'impétration. Comp. plus haut, p. 69.

(2) Il ne faut pas oublier que la vertu, même naturelle, est une perfection d'ordre moral, dont l'élément essentiel est l'activité de la volonté libre sous l'influence de la lumière de l'intelligence (comp. plus haut, pp. 137, 70 extr.). La facilité avec laquelle on exerce les actes d'une vertu n'est pas du tout un indice de sa perfection ; elle peut provenir de circonstances tout à fait indépendantes de l'empire de la volonté libre : ainsi pour l'obéissance à un supérieur légitime, l'estime ou la sympathie qu'inspire la personne du supérieur, son intelligence, sa prudence, sa calme énergie ou quelque autre qualité ; de même la nature de ses ordres, la manière dont il les donne ou même

est plus solidement fondé et par là plus efficace pour émouvoir et entraîner la volonté, que ne le sont les vertus surnaturelles analogues.

b) L'empire qu'on aura acquis sur la nature sensible par les victoires remportées sur elle dans les luttes qui ont peut-être été la condition des actes de vertu précédents ; effet naturel, mais très précieux, et qui se produit d'autant plus énergiquement que ces victoires ont été plus fréquentes et plus brillantes.

Enfin, une dernière observation, qui ressort de ce qui a été dit dans ce dernier chapitre, c'est que le degré de perfection et même la facilité dans l'exercice des vertus naturelles dans une âme, ne dépend pas directement de la perfection des qualités naturelles de l'intelligence ni de sa culture par la science, mais de l'abondance de l'infusion surnaturelle.

---

la disposition physique ou morale où l'on se trouve au moment de les recevoir : tout cela peut donner l'apparence d'une grande perfection dans les actes, sans qu'il y ait une perfection réelle de la vertu. La perfection de la vertu se montre plutôt dans l'absence de toutes ces circonstances favorables, lorsqu'on obéit sous l'empire du motif propre de la vertu, qui est le droit reconnu de la personne revêtue de l'autorité légitime. Il peut arriver ainsi qu'un acte d'obéissance mêlé de beaucoup d'imperfections, soit en réalité plus parfait et suppose une vertu plus parfaite que celui où n'apparaît aucune imperfection.

SECTION II

Les vertus théologales

SOUS-SECTION I

La vertu théologale de foi

CHAPITRE PREMIER

Caractère substantiellement surnaturel de la vertu de foi infuse

Croire, c'est, dans le sens propre et rigoureux du mot, admettre comme certaine, par un acte positif de l'intelligence, une chose (fait, principe, déduction) connue par le témoignage d'un autre et dont la certitude n'est fondée que sur l'autorité de ce témoignage.

L'autorité d'un témoignage, c'est-à-dire la puissance qu'il a d'entraîner l'assentiment de notre esprit, résulte de la certitude que nous avons de

la science et de la véracité du témoin. Cette autorité est d'autant plus grande que nous sommes plus convaincus que celui qui nous affirme une chose la connaît parfaitement et qu'il est incapable de vouloir nous tromper.

Notre adhésion, fondée sur l'autorité du témoignage d'autrui, peut ou bien se rapporter à un fait particulier ou à une vérité spéculative particulière, ou bien être la manifestation d'un état d'esprit qui nous fait admettre ce qui est affirmé dans un certain ordre de choses par une personne que nons jugeons digne de confiance par rapport à ce même ordre. Dans le premier cas, nous faisons un *acte* de foi; la disposition d'esprit marquée dans le second cas est dite l'*habitude* [1] de la foi.

La foi, soit dans l'acte, soit dans l'habitude, est dite *humaine* lorsqu'elle repose sur le témoignage d'un homme; *divine*, lorsqu'elle repose sur le témoignage de Dieu.

La foi divine peut elle-même être distinguée en foi divine *naturelle* et en foi divine *surnaturelle*.

La foi divine naturelle est celle dont l'acte peut être produit ou l'habitude être acquise par la puissance et l'exercice des facultés naturelles de

---

[1] Dans le sens du terme latin scolastique *habitus*, qualité, disposition habituelle (Comp. plus haut, p. 116, note).

notre esprit, sans le secours d'une grâce surnaturelle; la foi divine surnaturelle est celle qui suppose nécessairement le concours d'une grâce substantiellement surnaturelle.

Il est facile de se convaincre qu'il peut y avoir chez quelques hommes une foi divine naturelle. Un esprit puissant est capable d'atteindre, par la force naturelle de son intelligence, à la connaissance certaine des vérités suivantes : *a*) Il existe un Dieu personnel, infiniment parfait et par conséquent infaillible dans son témoignage. *b*) Dieu peut *révéler*, c'est-à-dire nous faire connaître certaines vérités ; directement, en imprimant ces vérités dans notre intelligence et en nous faisant en même temps sentir, par des moyens que sa sagesse et sa toute-puissance trouvent et réalisent aisément, que c'est bien lui qui nous les communique (1); indirectement, par l'intermédiaire d'autres hommes à qui il a révélé directement ces vérités et qui ont reçu de lui la mission de nous les communiquer. *c*) Le fait d'une mission divine donnée à certains hommes, peut être démontré par d'autres faits (2) aisés à constater et qui ne laissent aucun doute raisonnable quant à la réa-

(1) C'est ainsi que Dieu a parlé aux prophètes, aux apôtres et aux écrivains inspirés.

(2) Particulièrement les miracles et les prophéties.

lité de cette mission ; par conséquent, nous avons l'obligation morale d'accepter comme certifiées par Dieu, les vérités que des hommes ainsi envoyés nous proposent en son nom.

Ces vérités spéculatives une fois acquises, l'intelligence humaine peut, par l'étude des évangiles considérés comme livres historiques, acquérir la certitude de la mission de Jésus-Christ ; cette mission est particulièrement démontrée par le miracle certain de sa résurrection et par la prophétie claire et précise par laquelle il l'a annoncée longtemps d'avance, et en la donnant comme preuve de sa mission.

Enfin, l'intelligence humaine peut encore se convaincre de l'institution divine et par conséquent de l'infaillibilité de l'Église chrétienne, par la constatation du fait, évidemment miraculeux, de sa perpétuité au milieu des persécutions, des hérésies, des schismes, des scandales qui rendaient cette perpétuité moralement impossible ; il faut y joindre le fait de la prophétie, faite par Jésus-Christ, de cette perpétuité, donnée par lui comme marque de l'institution divine.

A ces arguments principaux s'en ajoutent plusieurs autres, bien capables, surtout réunis, de montrer l'origine divine de la doctrine catholique. Telle est son immense supériorité en grandeur,

en beauté, en clarté, en cohésion, sur toutes celles qui ont été proposées, par les plus grands génies de l'antiquité (1), sur la nature et les attributs de Dieu, les destinées de l'homme, ses relations avec Dieu, et autres points semblables. Telle encore, la parfaite harmonie des dogmes catholiques, si élevés, si multiples, si divers entre eux, et la parfaite satisfaction qu'ils donnent à toutes les aspirations de notre intelligence et de notre cœur (2). Tels aussi, les prodiges de sainteté, de charité, de courage surhumains qu'offre l'histoire de l'Église, le nombre et la sereine constance des martyrs, l'action civilisatrice du catholicisme, les progrès opérés dans les lois et dans les mœurs sous son influence.

De l'ensemble de ces faits bien compris résulte, pour un esprit droit et loyal, une pleine certitude

(1) Et aussi par les plus grands génies modernes non éclairés des lumières de la foi. Sans doute, les incrédules modernes ne sont pas tombés dans des erreurs aussi évidemment absurdes que celles des anciens ; car, sans avoir le don de la foi, ils vivent dans une atmosphère imbue depuis longtemps des idées chrétiennes, qui ont rendu impossibles certains égarements grossiers de la raison abandonnée complètement à elle-même. Tout en méconnaissant et en niant obstinément l'influence de ces idées, ils ne laissent pas de la subir.

(2) Par exemple, les dogmes de l'incarnation, de la grâce, des sacrements, et en particulier du très saint sacrement de l'Eucharistie, de la vie future.

morale, qui ne permet aucun doute raisonnable, au sujet du caractère divin de l'Église catholique, et qui exige par conséquent une adhésion entière à ses enseignements (1). Cette adhésion, fondée sur l'intelligence des motifs de crédibilité de la doctrine catholique, peut se produire par la seule puissance de nos facultés naturelles d'intelligence et de volonté, suffisamment développées et ne rencontrant, dans l'exercice normal de leur activité, aucune cause extérieure de paralysie ou d'affaiblissement (2).

Dès lors aussi, cette foi peut, à la rigueur, être purement naturelle; elle n'est pas strictement et substantiellement surnaturelle, telle que doit l'être la vertu théologale de la foi, que la doctrine catholique déclare nécessaire pour arriver au salut, c'est-à-dire à la béatitude surnaturelle que Dieu nous destine et qui constitue, dans la providence actuelle, l'unique fin de notre existence en ce monde.

Que la vertu de foi théologale nécessaire au salut soit un don de Dieu substantiellement surna-

(1) Adhésion qui n'est pas seulement l'acte d'intelligence par lequel on admet la vérité des enseignements catholiques, mais qui comprend de plus le sentiment du devoir qui nous oblige à prendre ces enseignements pour lumière et règle de notre vie morale et religieuse.

(2) Telles que celles qui sont indiquées plus bas, chap. III, § 1.

turel, que nul homme ne puisse l'obtenir par sa perfection ou ses forces naturelles, c'est ce qui ressort clairement des définitions du Concile de Trente et du Concile du Vatican. Voici ce qui est dit à ce sujet dans les trois premiers canons de la sixième session du Concile de Trente : Can. I. « Si quelqu'un dit que l'homme peut devenir juste » au moyen de ses œuvres produites soit par les » forces de la nature humaine, soit par l'enseigne- » ment de la loi, sans l'action de la grâce divine » qu'il obtient par Jésus-Christ, qu'il soit ana- » thème ». — Can. II. « Si quelqu'un dit que la » grâce divine nous est donnée par Jésus-Christ, » dans le seul but de permettre à l'homme de » mener plus facilement une vie juste et de méri- » ter plus aisément la vie éternelle, comme s'il » pouvait obtenir l'un et l'autre, quoique péni- » blement et difficilement, sans la grâce et par la » seule action de son libre arbitre, qu'il soit ana- » thème ». — Can. III. « Si quelqu'un dit que » l'homme est capable, sans être prévenu par » l'inspiration du Saint-Esprit et aidé de son » secours, de croire, d'espérer, d'aimer ou de se » repentir comme il le faut pour obtenir la grâce » de la justification, qu'il soit anathème [1]. »

---

[1] V. *Textes justificatifs*.

Le Concile du Vatican ne s'exprime pas moins formellement dans la Constitution dogmatique sur la foi catholique (chap. III) : « Quoique l'assentiment de la foi ne soit pas un mouvement aveugle » de l'esprit, cependant personne ne peut donner » cet assentiment à l'enseignement de l'Évangile, » comme il le faut pour arriver au salut, sans être » favorisé de la lumière et de l'inspiration du » Saint-Esprit, qui rend douce au cœur et à » l'esprit la communication de la vérité révélée. » Par conséquent la foi est en elle-même, alors » même que son opération n'est pas complétée » par la charité, un don de Dieu et l'acte de foi » est une œuvre qui conduit au salut ». — Et au début de ce même chapitre, le Concile déclare expressément que, « d'après la doctrine professée » par l'Église catholique, cette foi, qui est le » commencement du salut de l'homme, est une » vertu surnaturelle » (1).

(1) V. *Textes justificatifs.*

CHAPITRE II

Propriétés de la vertu théologale de foi

§ 1. — Nature de ces propriétés

Les propriétés de la vertu de foi infuse, que nous font connaître les définitions de l'Église, peuvent être réduites à trois principales.

I. Dans l'acte de foi divine surnaturelle, l'assentiment de l'intelligence est plus *ferme*, plus assuré que ne peut l'être une conviction naturelle quelconque. La fermeté d'adhésion propre à l'acte de foi surpasse, sous l'empire du sentiment affectif qu'il suppose [1], celle qui naît de la force démonstrative des motifs de crédibilité sur lesquels il semble s'appuyer, et le croyant ne peut jamais raisonnablement admettre le moindre doute à l'égard des vérités une fois crues d'une foi surnaturelle. Tout cela ressort évidemment des condamnations portées contre les erreurs con-

[1] Comp. pp. 145-147.

traires (1) et particulièrement de la définition du Concile du Vatican. Voici ce que le Concile dit à ce sujet : « Ceux qui, sous l'empire du don céleste » de la foi, ont donné leur adhésion à la vérité » catholique, ne sont pas du tout dans la même » condition que ceux qui ont été amenés par des » opinions humaines » (c'est-à-dire par des arguments fournis par l'intelligence naturelle) « à » embrasser une fausse religion ; car ceux qui ont » reçu le don de la foi sous la conduite de l'Église, » ne peuvent jamais avoir un juste motif de » renoncer à leur foi ou d'admettre un doute à » son sujet ». Et cette doctrine est confirmée par un canon dogmatique formel, ainsi conçu : « Si » quelqu'un dit que les fidèles sont dans la même » condition que ceux qui ne sont pas encore par- » venus à la seule vraie foi, de manière que des » catholiques pourraient avoir un juste motif de » mettre en doute la foi qu'ils ont reçue par » l'enseignement de l'Église, en suspendant leur » jugement jusqu'à ce qu'ils aient acquis, par une » démonstration scientifique, une pleine convic- » tion de la crédibilité et de la vérité de leur foi, » qu'il soit anathème » (2).

(1) V. *Textes justificatifs*.
(2) V. *ibid.*

II. Cette foi est en même temps parfaitement *fondée en raison*, conforme à ce que dicte la raison. Écoutons encore le Concile du Vatican : « Néanmoins, dit-il, afin que l'hommage de notre » foi fût conforme à la raison, Dieu a voulu » joindre aux secours intérieurs du Saint-Esprit » des preuves extérieures de sa révélation : ce » sont les faits divins, et principalement les miracles et les prophéties, lesquels, en témoignant » clairement l'intervention de la toute-puissance » et de la science infinie de Dieu, sont » des marques très certaines de la révélation » divine, à la portée de toutes les intelligences. » (1).

III. L'acte de foi est un acte dépendant de la volonté *libre* du croyant et par lequel il honore Dieu, et par conséquent cet acte est méritoire (2). Cette vérité a été expressément définie par le

(1) V. *Textes justificatifs*.

(2) Certains rationalistes prétendent que cette liberté ne peut pas se concilier avec les deux propriétés précédemment marquées : ou bien, disent-ils, les raisons que nous avons d'admettre une vérité spéculative ou pratique, nous apparaissent comme pleinement suffisantes pour convaincre notre intelligence, ou bien elles ne nous apparaissent pas comme telles ; dans le premier cas, notre intelligence n'est pas plus libre de refuser son assentiment que ne le sont nos yeux de ne pas voir un objet

Concile de Trente (1) et par le Concile du Vatican (2).

Seulement, il est à remarquer que le mérite de l'acte de foi lui revient en tant qu'acte de foi divine, c'est-à-dire en tant qu'adhésion à la vérité révélée reposant sur le témoignage de Dieu et non pas sur un acte de notre intelligence, intuition ou déduction, qui pourrait être tout à fait naturel. Ceci encore est nettement affirmé par

---

matériel qui leur est présenté parfaitement éclairé; dans le second, elle ne peut pas accorder son assentiment, comme nos yeux, malgré tout l'effort de notre volonté, ne peuvent pas voir un objet qui se trouve dans l'obscurité. Dans un cas comme dans l'autre, l'acte n'est pas libre, et par conséquent il n'est pas méritoire. — Pour réfuter ce sophisme, il suffit d'observer ce qui se passe dans notre esprit quant aux vérités morales, c'est-à-dire quant aux vérités qui entraînent le sentiment d'un devoir à remplir; elles contrarient souvent quelque penchant vicieux de notre nature inférieure, soit de sensualité, soit d'orgueil; dès lors elles se présentent par rapport à ce penchant comme une gêne, une cause de souffrance, c'est-à-dire comme un mal, et dès lors aussi la volonté est portée à les écarter, à les étouffer. Elle ne le peut pas directement, en imposant tel jugement contraire à l'intelligence, mais elle le peut indirectement, soit en détournant l'attention, c'est-à-dire en empêchant l'intelligence de concentrer son activité sur la vérité proposée, soit en provoquant des perceptions, des images opposées à cette vérité, qui troublent la lucidité de l'intelligence et lui font porter des jugements faux. L'expérience nous apprend qu'il n'est que trop au pouvoir de la volonté d'égarer ainsi l'intelligence.

(1) V. *Textes justificatifs*.

(2) V. *ibid.*

des jugements du Saint-Siège et des Conciles : ainsi, parmi les propositions condamnées par Innocent XI se trouve celle-ci : « La foi, dans un » sens large, reposant sur le témoignage des créa- » tures ou sur un autre motif semblable, suffit » pour la justification » (1). Et le Concile du Vatican déclare que « d'après la doctrine pro- » fessée par l'Église catholique, la foi, qui est le » commencement du salut de l'homme, est une » vertu surnaturelle, par laquelle, sous le souffle » et avec le secours de la grâce de Dieu, nous » croyons à la vérité de ce qui a été révélé par » lui, non parce que la lumière naturelle de notre » raison nous la fait apparaître dans les choses » considérées en elles-mêmes, mais à cause de » l'autorité de Dieu qui nous les révèle et qui ne » peut ni se tromper ni nous tromper ». Et » ensuite : « Si quelqu'un dit que la foi divine » n'est pas distincte de la science que nous pou- » vons acquérir par notre intelligence naturelle » au sujet de Dieu et des vérités morales, et » qu'ainsi il n'est pas requis pour la foi divine » que la vérité révélée soit crue à cause de l'au- » torité de la révélation de Dieu, qu'il soit » anathème » (2).

(1) V. *Textes justificatifs.*
(2) V. *ibid.*

§ 2. — Réalisation de ces propriétés dans l'acte de foi surnaturel

Il est aisé de constater que les qualités marquées par les définitions de l'Église comme propres à la foi nécessaire pour le salut, se trouvent complètement réalisées dans notre foi en Dieu, telle que nous l'avons définie plus haut [1].

I. Quant à la fermeté de l'adhésion, elle résulte connaturellement et nécessairement de la disposition communiquée à l'âme par cette opération spéciale de la puissance et de la sagesse de Dieu que nous appelons l'infusion du don de la foi ; elle donne à l'âme un sentiment de pleine confiance dans la véracité de Dieu et dans celle de l'Église, son interprète infaillible ; c'est ainsi qu'un enfant doué d'un bon naturel admet ce qui lui est affirmé par un père qu'il reconnaît digne de toute sa vénération et de tout son amour ; il l'admet avec une assurance qui n'est ébranlée ni par le témoignage, en apparence évidemment contraire, de ses propres sens, ni par les railleries de ses camarades. Mais il y a à relever dans cette analogie entre l'autorité du témoignage divin et

(1) Chap. I.

l'autorité du témoignage humain, une différence très notable qui est toute à l'avantage du premier : Dieu est absolument infaillible, tandis que le témoignage de l'homme, quelque estimable que puisse en être l'auteur, est toujours sujet à erreur. Il peut donc arriver, à la rigueur, parmi les hommes, qu'un enfant conçoive de justes raisons de douter de la parole de son père et perde ainsi la confiance absolue qu'il avait dans cette parole ; mais ce doute est impossible à l'égard de Dieu dans l'homme qui a reçu le don de la foi et qui ne l'a pas perdu par sa faute, puisque l'infaillibilité et la véracité de Dieu sont absolues, sans possibilité de défaillance. L'assurance par rapport à la certitude des vérités révélées est donc plus forte que celle qui pourrait provenir d'une conviction quelconque reposant sur le témoignage des sens et sur la force d'intuition ou de déduction de l'intelligence naturelle, et l'on ne peut jamais prudemment, c'est-à-dire raisonnablement, changer ou suspendre son jugement à l'égard de cette certitude.

A la puissance du sentiment instinctif infus viennent se joindre régulièrement, surtout chez les âmes dans lesquelles la vertu de foi s'est notablement développée par un vigoureux exercice (1),

(1) Comp. plus haut, pp. 157 et suiv.

des grâces actuelles de lumière ; elles leur font apparaître vivement ce qu'il y a de beau, d'harmonieux, de conforme à toutes les nobles aspirations de leur nature, dans ces vérités révélées, ce qui doit évidemment contribuer à rendre très aisée la fermeté de leur adhésion à ces vérités.

II. Que, d'ailleurs, cette adhésion se justifie parfaitement aux yeux de l'intelligence naturelle de l'homme, c'est ce que prouvent les motifs de crédibilité de la révélation [1].

Cependant la grande majorité des croyants a reçu le don de la foi par le baptême avant l'âge de raison, et par conséquent avant de pouvoir juger des motifs de crédibilité ; ceux qui l'ont reçu ainsi et qui ne l'ont pas perdu par un acte d'infidélité positive, n'ont pas besoin de passer par la foi divine naturelle ni, par conséquent, par l'étude des motifs de crédibilité. Il est néanmoins souverainement utile et, pour ceux qui vivent dans un milieu intellectuel assez cultivé, il est souvent moralement nécessaire, de se pénétrer [2] de la solidité des fondements rationnels de la foi divine ; ils se garantiront ainsi plus sûrement du danger

[1] Résumés plus haut, pp. 173 et suiv.

[2] Au moins avec la certitude relative dont nous allons parler un peu plus bas.

de la perdre, sous l'influence des contradictions qu'elle ne peut manquer de rencontrer, surtout actuellement.

Quant à ceux qui n'ont pas reçu le don de la foi ou qui ont eu le malheur de le perdre, on ne voit pas tout d'abord pour eux d'autre moyen régulier (1) d'y arriver ou de le recouvrer, que l'examen sérieux des motifs de crédibilité.

Mais il ne faut pas se dissimuler que cet examen offre de grandes difficultés. Car *a*) il y a toujours, dans les intuitions de notre intelligence (2) et, par suite, dans les conséquences que nous en déduisons, quelque chose de nuageux qui provient de la faiblesse de notre esprit et rend malaisée une conviction solide (3). Les nuages sont

(1) Nous disons *tout d'abord* et de *moyen régulier*, afin de faire abstraction des conversions miraculeuses, comme celle de l'apôtre S. Paul et autres semblables, et aussi, pour le moment, de la façon dont s'opèrent pratiquement les conversions et que nous aurons à indiquer tout à l'heure.

(2) Particulièrement par rapport aux vérités suprasensibles (comp. pp. 198-203).

(3) « Considérons combien est déliée et immatérielle, si je » puis parler de la sorte, la preuve métaphysique : combien il » est difficile de la saisir, lors même qu'elle est présentée par » des philosophes dans la lucidité d'esprit et le bon sens » desquels nous avons une pleine confiance. Quel vain assem- » blage de mots sans idées de tels hommes ne nous semblent-ils » pas former, tandis que, peut-être, nous devrions avouer que » c'est nous qui avons l'esprit bouché, et non pas eux qui

encore épaissis par certains sophismes ; nous sentons bien qu'ils sont absurdes, mais nous éprouvons quelque difficulté à les réfuter ; il y a encore la grande variété d'opinions que nous voyons se produire au sujet des questions les plus fondamentales, parmi des hommes que nous regardons d'ailleurs comme doués d'une puissance d'esprit peu ordinaire (1) ; de là, tout naturellement, une défiance et une hésitation, qui ne semblent que trop justes, à l'égard des conceptions de notre intelligence ; ensuite *b*) l'étude efficace des motifs de crédibilité suppose une érudition et des loisirs qui sont le partage d'une infime minorité d'hommes ; enfin *c*) ces motifs de crédibilité eux-mêmes ne sont pas l'évidence ; ils donnent assurément une certitude morale qui ne laisse lieu à aucun doute prudent ; mais ils ne s'imposent pas à notre esprit avec une clarté telle qu'elle dissipe les nuages que fait naître la faiblesse de notre raison ou que soulèvent les présomptueuses ignorances et les téméraires affirmations des incrédules (2).

» rêvent ; et que, quel que soit le caractère de leurs investiga-
» tions, nous manquons de la vigueur ou de la finesse d'esprit
» nécessaire pour les juger ». Card. NEWMAN, *University Sermons*, Serm. XI (cité dans H. BRÉMOND, *Newman. Psychologie de la Foi*, p. 182).

(1) Comp. chap. suivant, § 1, II.

(2) « Je ne veux pas dire qu'il n'existe pas d'évidence assez
» forte pour convaincre un homme malgré lui, ou du moins

Tout cela rend l'acte de foi divine naturelle très difficile et instable (1). L'examen des motifs

» pour lui imposer silence, mais qu'ordinairement l'évidence » pour ou contre une religion, que ce soit une religion vraie ou » une religion fausse, quand il s'agit de faits, n'est pas d'une » nature assez puissante pour forcer notre adhésion. Je ne veux » pas non plus dire que l'évidence ne fait pas plus pencher la » balance d'un côté que de l'autre, ni qu'elle n'a pas une force » déterminée, pour le christianisme et contre le naturalisme, pour » l'Église et contre tout autre corps; mais que, vu l'état des choses » et les circonstances particulières où se trouvent les âmes, au » milieu des luttes, de la confusion et du fracas du monde, peu » d'hommes sont capables de peser exactement l'évidence et de » l'apprécier avec calme et après un complet examen... Le » préjugé avec lequel un homme aborde le sujet de la religion, » non seulement le fait incliner ici ou là..., mais encore colore » ou interprète pour lui l'évidence, lors même qu'il a recours » à celle-ci pour se décider ». NEWMAN, *University Sermons*, Serm. XII (BRÉMOND, pp. 193, 194).

(1) Aussi les incrédules rationalistes ne peuvent-ils assez s'étonner de l'assurance de notre foi ; le croyant, lui, s'étonne tout autant de voir des hommes d'une perspicacité d'esprit remarquable, éprouver une si grande difficulté à croire des vérités qui lui apparaissent parfaitement claires. C'est que comme le dit fort bien JOSEPH DE MAISTRE (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, Neuvième entretien, avant le milieu) : « Il est des vérités que » l'homme ne peut saisir qu'avec l'*esprit de son cœur*. Plus » d'une fois, l'homme de bien est ébranlé en voyant des per- » sonnes dont il estime les lumières se refuser à des preuves qui » lui paraissent claires. C'est une pure illusion. Ces per- » sonnes manquent d'un sens, et voilà tout. Lorsque l'homme » le plus habile n'a pas le sens religieux, non seulement nous » ne pouvons pas le vaincre, mais nous n'avons même aucun » moyen de nous faire entendre de lui, ce qui ne prouve rien » que son malheur ».

de crédibilité qui devrait y conduire est sinon absolument, du moins moralement impossible pour la très grande majorité des hommes. Ainsi *a*) la plupart des personnes de la classe ouvrière n'ont pas la culture d'esprit nécessaire pour connaître les prophéties et les miracles qui forment le principal motif rationnel de crédibilité de la révélation ; et elles ne peuvent en apprécier la valeur démonstrative, ni juger sainement de la force des autres arguments qui s'ajoutent à ce motif principal ; elles ne sont même pas aptes à se faire une conviction raisonnée, intelligente, par rapport à ce qu'on appelle les questions fondamentales de la vie : l'immortalité de l'âme, la destinée de l'homme, les devoirs qui découlent pour lui de l'obligation de tendre, par son activité libre, à la fin pour laquelle il a été créé. *b*) Il faut reconnaître aussi comme ne pouvant guère se livrer à l'examen sérieux des motifs de crédibilité, les industriels, les commerçants, ceux qui enseignent ou étudient les sciences profanes, les hommes politiques, en un mot tous ceux auxquels des fonctions ou des occupations absorbantes ne laissent pas le loisir de s'appliquer à l'étude des questions religieuses. *c*) Beaucoup d'hommes ont reçu une éducation soignée, mais, faute d'intelligence suffisante, ou bien par frivolité ou paresse d'esprit, il ne sont pas plus

aptes que ceux dont nous avons parlé précédemment aux profondes études que suppose l'examen des motifs de crédibilité de la révélation.

Ces diverses classes d'hommes sont donc radicalement incapables d'acquérir, par rapport aux motifs de crédibilité et à la conclusion rationnelle qui en découle, une certitude *absolue* (1) ; ils doivent se contenter d'une certitude *relative* (2) de la vérité de la révélation.

Refuser de se régler sur cette certitude relative, lorsqu'il n'y en a pas d'autre possible, serait déraisonnable : un enfant qui commence à

(1) C'est-à-dire fondée sur des arguments tellement convaincants et clairs qu'un esprit juste et loyal non seulement doit raisonnablement admettre la vérité de l'idée ou du fait qui lui est proposé, mais ne peut pas même admettre la possibilité du contraire : il *voit* la vérité des yeux de son intelligence comme par les yeux du corps il voit un objet matériel bien éclairé. Cette *évidence*, subjective ou objective, est dite évidence *de raison*, lorsqu'elle s'applique à des vérités perçues directement par l'intelligence; évidence *du témoignage*, lorsqu'elle s'applique aux titres qui nous démontrent l'autorité incontestable de celui qui nous propose une vérité clairement reconnue par lui.

(2) C'est-à-dire proportionnée à la capacité du jugement de celui à qui une vérité est proposée. Les arguments sur lesquels il peut s'appuyer pour motiver son adhésion ne sont pas tels qu'ils excluent positivement la possibilité du contraire; il doit néanmoins, pratiquement et raisonnablement, s'en tenir à l'assurance que lui donnent ces arguments et régler en conséquence son jugement et sa conduite.

apprendre le latin a-t-il la prétention de n'admettre aucune règle dont la justesse ne lui serait pas rigoureusement démontrée par le professeur ? un apprenti prétend-il ne suivre les instructions de son maître dans l'emploi des instruments de travail, que lorsque le maître lui aura fait voir clairement l'excellence de chacun de ces instruments pour produire l'effet voulu ?

C'est cette certitude relative, appuyée sur la parole du curé ou du catéchiste, qui donne à la foi des enfants et à celle des *simples* (1) son caractère rationnel (2). C'est aussi dans cette certitude relative, acquise par l'enseignement religieux, plus ou moins développé et justifié selon la maturité d'intelligence de chacun (3), que

(1) On appelle ainsi ceux qui n'ont guère d'instruction d'aucun genre.

(2) Bien entendu, cette confiance dans la parole du catéchiste n'est pas l'acte de foi divine, mais un acte de foi humaine, préparatoire à l'acte de foi infuse; ce dernier acte a pour motif propre l'infaillibilité divine.

(3) Ainsi, beaucoup connaîtront les textes précis de l'Écriture et des définitions ecclésiastiques qui prouvent que telle vérité est révélée; presque tous sauront que le catéchiste qui leur propose les enseignements de la foi est en communion avec son évêque, que les évêques sont en communion avec le Pape et que, par conséquent, c'est l'Église enseignante qui parle par la bouche du catéchiste. Si quelque chose les choque dans les paroles du catéchiste, il leur est facile de savoir si son enseignement est conforme à celui de l'Église.

presque tous les hommes doivent trouver l'assurance nécessaire pour la détermination des devoirs qu'il importe de connaître pour arriver au salut ([1]).

Le caractère rationnel de la certitude relative et de l'acte de foi qui s'appuie sur elle, peut encore s'établir par le rapprochement suivant : quelqu'un se trouve devant une décision importante à prendre ; de cette décision dépend pour lui un grand bien ; si elle était prise imprudemment, il peut en résulter un grand mal. Mais la justesse

([1]) Mais cette certitude relative ne peut-elle pas exister, avec les mêmes caractères apparents ou à peu près, chez les hérétiques, à qui leurs ministres prêchent comme révélées par Dieu des doctrines contraires à celles de l'Église catholique ? En ce cas, quelle est la valeur de l'acte de foi en la parole de Dieu fait à la suite de cet enseignement ? — Il est certain, au sentiment à peu près unanime des théologiens, qu'un acte de la vertu infuse de foi ne peut avoir pour objet une doctrine fausse (cf. SUAREZ, *De fide*, Diss. IV, sect. II) ; mais on doit accorder, semble-t-il : 1° que l'acte fait par l'hérétique, comme un acte de foi divine, au sujet d'une doctrine fausse, sur la parole de son ministre qui lui assure qu'elle est révélée, peut être un acte conforme à la raison, et par conséquent, méritoire dans le sens propre du mot ; on suppose que cet hérétique a été validement baptisé et n'a pas perdu la grâce sanctifiante par un péché mortel formel. La même chose doit se dire du catholique qui, par une erreur involontaire, regarde comme révélé de Dieu ce qui ne l'est pas réellement. 2° Que le même hérétique, qui appartient évidemment à l'âme de l'Église, peut émettre un acte de foi infuse, par rapport à une vérité que son pasteur, sur l'autorité de l'Écriture, lui déclare être certainement révélée, et qui l'est en effet.

et par conséquent le caractère prudent de la décision dépendent eux-mêmes de la connaissance d'un fait dont l'intéressé n'est pas à même de s'assurer par lui-même ; or, il a un ami qui peut lui procurer des informations aussi sûres que complètes et dont la loyauté lui inspire toute confiance. Cet ami lui affirme la vérité du fait en question. N'agira-il pas raisonnablement en allant en avant sur la foi de cette affirmation ? Et n'est-ce pas ainsi qu'agit celui qui sait d'une certitude relative que telle doctrine a été révélée par Dieu ?

Mais alors dira-t-on, comment s'expliquer les éclatantes conversions qui, dans ces derniers temps, ont consolé l'Église au milieu des douloureuses épreuves qu'elle traverse ; celles de Newman, de Manning, et, plus près de nous, de Paul Féval, François Coppée, Huysmans, Bourget, Brunetière ? Ces convertis, et une foule d'autres qu'on pourrait nommer, n'étaient pas, la plupart du moins, dans les conditions propres à les amener à une certitude absolue ; d'un autre côté, ils n'étaient certes pas hommes à se contenter d'une certitude relative, telle que nous venons de la décrire ; cependant ils ont affirmé leurs nouvelles convictions avec autant d'assurance que de courage.

On peut répondre que généralement ces conver-

sions se sont produites par ce qu'on pourrait appeler une voie négative : un esprit sérieux, cultivé et loyal, qu'il soit protestant, schismatique, rationaliste ou infidèle de secte quelconque (juif, musulman, bouddhiste, etc.), se voit en présence de problèmes spéculatifs et pratiques qui lui apparaissent comme très importants à résoudre ; il n'y trouve, chez ceux qui professent les mêmes opinions religieuses ou philosophiques que lui-même, aucune réponse satisfaisante. Dans cet état d'âme, il rencontre un homme, ou bien il met la main sur un livre qui répond nettement à quelques-unes de ses préoccupations anxieuses ; ou bien encore il trouve ces solutions par le travail de sa propre intelligence. Il cherche de nouvelles lumières, et, plus ou moins rapidement il en vient à constater que la doctrine catholique offre un tel caractère de supériorité sur toutes les autres, qu'il ne peut plus être question pour lui de s'arrêter à discuter les titres de ces dernières à sa croyance ; il est amené à se poser ce dilemme : ou bien la doctrine catholique est vraie, ou bien il n'y en a aucune qui soit vraie et l'homme est fatalement condamné au sceptisme absolu (1), lequel est

(1) N'est-ce pas là, au fond, ce à quoi revient la déclaration d'Augustin Thierry au P. Gratry, qui la rapporte lui-même dans un de ses ouvrages ? « Je suis un rationaliste fatigué qui

évidemment absurde. D'un autre côté, il voit des hommes qui lui inspirent toute estime par leur honnêteté d'âme, par leur sincérité, par l'élévation et la culture de leur intelligence ; ces hommes lui affirment qu'ils se sont rendu compte de la parfaite certitude objective des fondements de la foi et particulièrement de celle du fait de la révélation ; ce qu'ils exposent à ce sujet lui apparaît comme très raisonnable (1) : nécessité morale de

» me soumets à l'autorité de l'Église. Je vois les faits ; je vois » par l'histoire la nécessité manifeste d'une autorité divine et » visible pour le développement de la vie du genre humain. » Or tout ce qui est en dehors du christianisme ne compte pas. » De plus, tout ce qui est en dehors de l'Église catholique est » sans autorité ; toutes les sectes ne sont qu'oubli, mépris, » négation. Donc l'Église catholique est l'autorité que je » cherche, et je m'y soumets » (GRATRY, *Connaissance de l'âme*, t. I, Préface (p. XXXI, note).

(1) Cette constatation des motifs de crédibilité ne vient souvent que fort tard et comme subsidiairement. « Peut-on douter », dit Newman (*University Sermons*, serm. XII) « que » la grande majorité de ceux qui, sincèrement et après une » mûre délibération, se sont jetés entre les bras de la religion » et ont placé en elle toute leur espérance, ne l'aient fait, non » pas tant pour avoir clairement vu l'évidence des preuves de » la vérité que par un mouvement spontané de leur cœur vers » elle ?... Qu'ils examinent ensuite ou non l'évidence au moyen » de laquelle ils peuvent justifier leur foi, ou quelque soin qu'ils » mettent à le faire, encore l'évidence n'est-elle pas l'origine de » leur foi ni cette foi robuste en proportion de la connaissance » qu'ils ont de l'évidence ». Newman parlait ainsi avant sa conversion au catholicisme ; mais il n'a pas dû modifier son langage à ce sujet lorsqu'il a publié ses sermons, après sa conversion.

la révélation, valeur démonstrative du miracle et possibilité de le constater pleinement, du moins pour certains cas, particulièrement pour la résurrection de Jésus-Christ, etc. Les obscurités qui demeurent, mises en regard des lumières qui lui sont présentées, sont tellement vagues, ont si peu de fondement positif et solide, qu'il sent bien qu'elles ne peuvent constituer un motif raisonnable d'hésitation et de doute. Dès lors, il *veut* admettre l'enseignement catholique comme venant de Dieu ; cette volonté n'est pas encore l'acte de foi, lequel est principalement un acte d'intelligence. L'acte de l'intelligence est encore plus ou moins arrêté par des incertitudes dont elle ne parvient pas à se débarrasser entièrement et il n'a pas ce caractère de fermeté, de sécurité, que donne la foi infuse. L'âme qui est sur la voie de la conversion aspire à une conviction plus complète et plus claire. Cet attrait, comme plusieurs des actes qui l'on précédé, est déjà l'effet d'une grâce divine spéciale, mais qui ne doit pas nécessairement être substantiellement surnaturelle ; sous l'influence de cet attrait, il est amené, soit spontanément par une nouvelle inspiration de la grâce, soit sur l'avis d'un directeur, à demander à Dieu le don complet de la foi ; la divine bonté est toujours disposée à l'accorder à l'âme de bonne volonté

et l'heureux converti le reçoit ensuite pleinement dans le sacrement du baptême ou dans celui de la pénitence.

III. Inutile d'insister sur la réalisation dans notre acte de foi, de la troisième des propriétés indiquées plus haut. Ainsi que nous l'avons dit au sujet des vertus infuses en général, l'instinct spirituel qui résulte de leur infusion n'enchaîne nullement la liberté physique de leurs opérations ni, par conséquent, leur valeur méritoire; ceci ressortira encore nettement des considérations que nous allons rappeler dans le chapitre suivant, au sujet des obstacles que l'exercice de l'esprit de foi rencontre en notre nature humaine, particulièrement dans l'état de déchéance où cette nature est tombée par le péché.

CHAPITRE III

Difficultés qu'offre l'acte de foi

§ 1. — Sources de ces difficultés

I. Une première et grande cause de difficulté, c'est l'obscurité inhérente aux vérités spirituelles, telles que sont particulièrement les vérités révélées.

Dans notre condition présente, nous ne connaissons *directement* que les apparences sensibles des êtres matériels, c'est-à-dire ce qui, dans ces êtres, apparaît à la perception de nos sens. Tout ce qui ne tombe pas sous nos sens, les choses qu'on appelle *suprasensibles*, nous ne les connaissons que par leurs relations avec les phénomènes sensibles, soit en les considérant comme causes ou comme sujets de ces phénomènes, soit en écartant d'elles, par voie de négation, certaines propriétés ou de ces phénomènes ou des êtres matériels dans lesquels ils se produisent (1). Ainsi nous ne les

(1) De la répétition constante de certains phénomènes dans un être matériel, nous concluons à l'existence, dans les êtres, de

connaissons pas directement en elles-mêmes, par leurs propriétés spéciales, mais *indirectement*, par l'intermédiaire d'autres êtres et, lorsqu'il s'agit de choses spirituelles, par l'intermédiaire d'êtres dont la nature est opposée à la leur ; par suite, lorsque nous voudrons nous représenter autrement que par des négations, c'est-à-dire d'une manière plus ou moins positive et directe, un être suprasensible, et particulièrement un être spirituel, nous ne pourrons le faire qu'au moyen d'images de phénomènes sensibles qui offrent quelque analogie, mais une analogie grossière et très imparfaite, avec les réalités suprasensibles (1).

---

certaines *qualités*, qui sont les causes ou les principes de ces phénomènes ; de la variabilité de ces qualités dans un même *sujet*, nous arrivons à la conception de la *substance*, qui demeure toujours la même sous ces variations et dont les qualités variables sont les *accidents ;* de la constatation de certains phénomènes qui ne peuvent, manifestement, être produits par une substance ou par des qualités matérielles, nous concluons à la présence, dans l'être dans lequel apparaissent ces phénomènes, d'un élément *immatériel* ou *spirituel* qui *n'a pas* les qualités propres et naturelles des substances matérielles, telles que l'étendue, la couleur, etc.

(1) Nous concevons la substance sous l'image d'une masse matérielle, sur laquelle se trouve une pellicule ou une couche de couleur qui figure les accidents. Nous nous représentons l'âme humaine comme une sorte de forme vaporeuse moulée à l'intérieur du corps ou comme un souffle qui parcourt tout le corps ; et ainsi de suite.

Nous pouvons dire avec vérité que nous concevons les choses suprasensibles, et surtout les vérités de l'ordre spirituel, de la manière dont un aveugle-né conçoit les couleurs, ou dont un sourd-muet conçoit les sons. L'aveugle, même lorsqu'il a reçu toute l'instruction dont il est susceptible, a une idée extrêmement défectueuse des couleurs : il sait qu'elles donnent lieu à une sensation d'un genre particulier, qui *n'est pas* la sensation de l'ouïe, ni celle du goût, ni celle de l'odorat, ni celle du toucher ; on lui a dit aussi que, *de même qu'*on peut distinguer des sons éclatants et des sons sourds, ainsi il y a des couleurs éclatantes et des couleurs sombres ; qu'on distingue sept nuances principales dans l'échelle des couleurs, *comme* on distingue sept notes principales dans la gamme des sons ; que le mélange de toutes les couleurs s'appelle le blanc, et l'absence de toute couleur le noir. On pourra lui dire encore que, *de même que* le son résulte du mouvement des ondes aériennes ébranlées par un premier mouvement d'un corps ébranlé lui-même, ainsi la lumière résulte des vibrations d'une matière gazeuse beaucoup plus subtile que l'air et qu'on appelle éther. Mais que la connaissance résultant de ces négations et de ces analogies, est vague et imparfaite par rapport à la sensation

propre de la vue des couleurs ! Il en est de même pour le sourd-muet par rapport à la sensation de l'ouïe ; et si une opération donne tout à coup la vue à l'aveugle, l'ouïe au sourd, quelle différence ils constateront entre l'idée qu'ils se faisaient de la sensation de la vue, ou de l'ouïe, et cette sensation elle-même, telle qu'elle leur apparaît maintenant [1] !

L'obscurité qui enveloppe actuellement les vérités de la foi suffit déjà pour rendre l'acte de foi pénible et rebutant pour notre faible intelligence ; l'aveugle éprouve de la fatigue à se représenter la couleur, le sourd à se figurer le son, et ils doivent être aisément tentés de détourner leur attention, de choses qu'ils ne peuvent concevoir que si imparfaitement. Il doit même y avoir quelque chose de déconcertant, d'irritant, d'humiliant, dans le sentiment d'impuissance qu'ils éprouvent parmi ces pénibles essais d'intelligence. Cette impression doit particulièrement être ressentie par l'aveugle lorsqu'il entend autour de lui

[1] C'est une différence semblable que nous constaterons entre nos idées actuelles des choses suprasensibles et particulièrement des vérités contenues dans les enseignements de la foi, et ces mêmes vérités, telles qu'elles nous apparaîtront lorsque nous en aurons la connaissance directe par la lumière de la gloire.

les exclamations d'enthousiasme que provoque un magnifique spectacle de la nature; par le sourd, lorsqu'il voit dans le regard des personnes qui l'entourent, l'expression du vif plaisir que leur cause l'audition d'un beau morceau de musique; dans un groupe d'hommes affligés de cécité et parmi lesquels un ou deux individus seulement sont clairvoyants, l'orgueil pourra même amener les aveugles à nier la réalité de ce qui émeut tant les autres, puisqu'eux-mêmes n'en éprouvent aucune impression, et à ne voir là qu'une illusion ou un travers d'imagination.

Tout cela n'est qu'une image trop fidèle de ce qui se présente souvent parmi les hommes par rapport aux vérités de la foi [1].

---

[1] L'obscurité des vérités de la foi pour notre esprit est encore augmentée par l'imperfection de notre langage humain. Le langage étant la traduction de nos idées, le moyen de les faire passer de l'intelligence d'un homme dans celle d'un autre, par des signes sensibles (les mots), participe d'abord à toute l'imperfection de nos idées et il en ajoute une nouvelle; parce que le plus souvent, les mots qui en sont la traduction ne rendent pas avec une entière fidélité toutes les nuances de l'idée qu'ils ont la fonction de communiquer. Quel que soit le mode dont Dieu s'est servi pour faire connaître les vérités surnaturelles aux prophètes et aux apôtres, ces vérités ne nous ont été communiquées par ces premiers organes de la révélation divine, — et en particulier par l'organe principal, qui est Notre Seigneur Jésus-Christ, — que dans notre langage humain, c'est-à-dire par des signes sensibles représentant imparfaitement des images très imparfaites des vérités surnaturelles; de là

La difficulté est particulièrement grande par rapport aux mystères de la foi et surtout aux mystères proprement dits, c'est-à-dire aux vérités révélées où notre raison naturelle voit des notions qui lui semblent contradictoires, et qu'elle ne parvient pas à concilier entre elles. Son premier mouvement est de dire : cela est impossible, donc c'est faux.

II. Une autre difficulté pour l'exercice de la foi divine, résulte de la funeste action des systèmes philosophiques fallacieux qu'a fait naître, de nos jours surtout, l'affaiblissement de l'esprit de foi même dans les pays chrétiens. Sous l'influence de leurs sophismes, les intelligences, enveloppées, pour ainsi dire, d'une atmosphère viciée et débilitante, contractent une espèce de myopie spirituelle, et ne voient plus les vérités d'intuition

---

une cause d'obscurité inhérente à la révélation *ordinaire*, qui comprend les vérités formant l'objet de la foi chrétienne proposée à tous les hommes. Nous disons *révélation ordinaire*, faisant abstraction des lumières spéciales dont Dieu favorise souvent les âmes chez lesquelles la vertu de foi est très développée ; nous ne parlons pas non plus des communications directes qu'il fait à quelques âmes, dans les états qu'on appelle mystiques ; ces communications, elles sont impuissantes à les faire connaître aux autres, parce qu'elles ne trouvent dans le langage humain aucun terme propre à les exprimer.

immédiate, qui ont toujours paru certaines et claires au sens commun de tous. Ceux qui sont atteints de cette infirmité en viennent à mettre en doute la vérité du principe de causalité ou de raison suffisante (1), celle du principe de contradiction (2), la réalité des objets qui sont perçus par leurs facultés de connaissance, parfois même la réalité de leur propre existence! Dès lors, évidemment, les vérités spéculatives les plus importantes, qui se déduisent des principes fondamentaux, sont mises en question et n'ont plus aucune base solide; la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu, la liberté de la volonté humaine et, par conséquent, tous les fondements de la vie morale, sont ébranlés. L'esprit se trouve dans un vague et dans un trouble tout à fait désespérants (3); or, l'acte de foi doit être un acte de l'intelligence, une affirmation nette, ferme, et commandée par la volonté libre bien éclairée.

(1) « Tout être doit avoir, en soi ou hors de soi, une raison suffisante de son existence ».

(2) « Une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être ».

(3) Il faut bien le dire, des prêtres et des religieux, d'ailleurs de très bonne volonté et appliqués à leurs devoirs, ne sont pas à l'abri de ces troubles provoqués par les rumeurs des fausses doctrines qui retentissent autour d'eux.

III. A ces difficultés d'ordre intellectuel, résultant de l'obscurité des vérités révélées et de la faiblesse de notre raison naturelle, sujette à se laisser égarer, vient souvent s'en ajouter une autre, provenant des passions de la sensibilité et de la faculté affective de notre nature spirituelle.

Certaines vérités révélées, ou du moins les conséquences pratiques qui en découlent, contrarient des penchants naturels très vifs, dont les objets se présentent dans toute la puissance de leurs attraits, souvent exagérés par l'imagination (1). De là quelle tentation de détourner son esprit de ces vérités importunes et d'écarter ainsi les impressions de crainte et de remords, qui empêcheraient de goûter des jouissances très vives, croit-on, et toutes proches! Que de fois même n'arrive-t-il pas que des hommes aveuglés et tyrannisés par leurs passions, imposent impérieusement silence à la voix de leur conscience, qui leur rappelle les obligations morales les plus évidentes (2)! Que de fois des résistances de ce

(1) Ce que nous disons ici des passions d'attrait, doit évidemment se dire aussi des passions de répugnance.

(2) Si des conclusions mathématiques évidentes, dit quelque part Pascal, avaient des conséquences morales gênantes pour les passions humaines, on trouverait moyen d'en mettre la certitude en doute.

genre, souvent répétées, amènent, par rapport à des idées et à des sentiments plus élevés, un état d'insensibilité de l'intelligence et du cœur, moralement irrémédiable.

Ces déplorables aberrations n'entraînent pas seulement les hommes esclaves de passions grossières, ceux dont le divin Maître dit qu'ils aiment mieux les ténèbres que la lumière, parce que la lumière manifeste la perversité de leur conduite; des chrétiens, qui professent d'ailleurs un énergique attachement à leur foi, se laissent égarer par des sentiments tout à fait humains et égoïstes, et se montrent positivement infidèles à certains enseignements (1) de cette même foi.

IV. On peut encore signaler une quatrième difficulté dont la cause est tout à fait acciden-

(1) Certains chrétiens, par exemple, connaissent très bien le précepte de Jésus-Christ, exprimé en termes si pressants et si énergiques, du pardon des injures et de l'amour des ennemis; pourtant lorsque quelqu'un leur a fait un tort, supposé ou réel, ils le poursuivent de leur rancune et ne perdent aucune occasion de la manifester par des paroles et des actes, qui vont souvent jusqu'à l'injustice? Les parents chrétiens savent combien Jésus-Christ, et après lui l'Église, ont loué et recommandé la pratique des conseils évangéliques ; néanmoins, lorsqu'un de leurs enfants, après mûre réflexion, manifeste un attrait évidemment surnaturel pour la vie religieuse, il en est qui s'efforcent par tous les moyens de l'en détourner, de l'empêcher de suivre sa vocation, sans autre motif que le chagrin de la séparation.

telle ; c'est celle qui provient des fausses idées qu'on se fait, par ignorance ou par suite d'une instruction défectueuse, du sens ou de la portée de certains enseignements de la foi, ou de certaines pratiques de piété encouragées par l'autorité ecclésiastique. On croit ainsi être obligé d'admettre, par un acte de foi, des choses qui révoltent une conviction très nette et très arrêtée ; ce qui exige un effort violent et pénible pour l'intelligence.

§ 2. — Comment il faut triompher de ces difficultés

I. Ce qui regarde l'obscurité des vérités de la foi, il n'y a qu'à l'accepter franchement, comme une condition de notre vie d'épreuve ; la souffrance que cette obscurité apporte, peut être consolée par la confiance que donne la vertu d'espérance, de voir dans une parfaite clarté, lorsque nous serons entrés dans la patrie éternelle, ces vérités qui nous paraissent maintenant si peu distinctes. *Nous voyons maintenant* (les vérités surnaturelles) *comme dans un miroir* [1] *et en une*

[1] Par le terme qu'on traduit généralement dans ce texte (de la première épître de S. Paul aux Corinthiens, XIII. 12) par le mot *miroir*, « il faut entendre ici » suivant quelques

sorte d'énigme, mais alors nous (les) *verrons face à face* (1).

Il y a là, on ne peut le nier, pour la raison naturelle, une mortification du désir impérieux qu'elle éprouve de n'admettre que ce qu'elle voit clairement; c'est un sacrifice analogue à celui qu'il faut imposer aux sens, pour qu'ils s'abstiennent des activités qui sont condamnées par le sens moral de la conscience.

Cette mortification continue généralement (2) à faire souffrir la raison du croyant, même le plus convaincu, le plus ardemment attaché à la foi, surtout si c'est un esprit pénétrant et cultivé. La

---

interprètes que cite l'abbé Glaire, « une de ces pierres que les anciens employaient au lieu de vitres et qui, quoique transparentes, ne laissaient apercevoir les objets extérieurs que d'une manière confuse et avec une certaine obscurité ». Il faut reconnaître cependant que le terme qu'on lit dans le texte original grec et celui qui y correspond dans la Vulgate latine, signifient bien dans son sens propre le *miroir*, dans lequel on voit les images des objets par la réflexion de la lumière (cf. CORNELY, *ad h. l.*) Aussi la plupart des commentateurs maintiennent ce sens, en faisant observer que les miroirs des anciens étaient métalliques et ne réfléchissaient les objets que d'une façon assez indistincte.

(1) C'est-à-dire directement, sans intermédiaire qui trouble plus ou moins la netteté de la vision.

(2) Nous disons *généralement*, pour faire abstraction des états *mystiques* dont le caractère est de donner le *sentiment* de Dieu et des choses divines (comp. plus bas sect. III, sous-sect. I, art. I, ch. III).

foi, ainsi que le dit fort bien un éminent théologien moderne (1), ne lui donne jamais pleine satisfaction; le doute, — doute imprudent, sans doute, et involontaire, mais parfois bien obsédant, comme nous le dirons tout à l'heure, — est toujours pénible; et si la volonté, écartant le doute (2), fixe l'esprit dans l'adhésion à la vérité révélée, celui-ci n'y trouve pourtant pas le plein repos qu'il désire. Habitué qu'il est à chercher la vérité nette et à suspendre son jugement tant qu'il n'a pas vu, il se trouve comme enchaîné par une force étrangère, il se sent captif, lui si fier de sa liberté; il est assujetti, lui si jaloux de son indépendance.

Cependant il n'est pas difficile à l'homme qui a reçu et conservé le don de la foi, d'accepter cet assujettissement, si pénible pour la raison naturelle; il n'a qu'à détourner le regard du *côté obscur* des vérités de la foi pour le porter sur leur *côté lumineux*. Est-il certain, de manière que je ne puisse raisonnablement en douter, que Dieu a révélé telle doctrine qui m'est proposée comme devant être admise? Si oui, le témoignage de Dieu doit l'emporter sur le témoignage de ma

(1) Bainvel, p. 162.
(2) V. plus bas, pp. 210, 213 et suiv.

raison (1), et devant la certitude du témoignage divin, je dois, par un acte de ma volonté, repousser le témoignage de ma raison. La soumission s'impose donc comme un devoir, et ce devoir est adouci par l'amour. Quoi qu'en puissent dire quelques sophistes, un enfant soumis mais aimant est plus heureux dans la maison du meilleur et du plus riche des pères que le vagabond dégradé, mourant de faim, et qui, loin d'agir à sa guise, est toujours l'esclave de quelque maître dur et capricieux. Le malheur et la faute des incrédules, c'est que sous l'influence de la première impression de répugnance à admettre ce qui révolte leur raison, ils ne songent pas ou ils se refusent à examiner si l'on peut raisonnablement juger que Dieu a affirmé tel ou tel mystère.

Pour ceux chez qui la vertu de foi n'est pas suffisamment développée et affermie par l'exercice, l'obscurité des vérités révélées donne souvent lieu à des troubles qui deviennent des tentations dangereuses. Il ne sera pas hors de propos d'indiquer ici les moyens à mettre en œuvre pour combattre et vaincre ces tentations. C'est surtout sous l'influence du second genre de difficultés signalé plus haut que les tentations se produisent; c'est

(1) Comp. plus haut, pp. 182, 183.

donc comme défenses contre ce second genre, que nous allons signaler les armes à leur opposer.

II. Comment lutter contre ces espèces de doutes vagues qui, à certains jours, pèsent tellement sur l'esprit qu'il est amené à n'avoir plus qu'une certitude en quelque manière hésitante, non seulement par rapport aux enseignements de la foi, mais même par rapport aux vérités les plus fondamentales révélées par la raison naturelle [1] ? Autrefois, par des arguments qui ont mis l'esprit en plein repos, on a reconnu nettement certaines vérités comme bien établies: celles-ci, par exemple, que l'âme humaine est immortelle et qu'il y a une autre vie où chacun recevra selon ses œuvres. Et voilà que, sans qu'aucun argument bien précis ait été formulé en sens contraire, on sent planer dans son âme une espèce de doute vague, et l'on est porté à se demander, avec anxiété ou avec une sorte de lassitude : Est-ce que tout cela est bien vrai?

Si nous analysons, dans un moment de calme et de lucidité d'esprit, ce qui s'est passé alors en nous, nous n'aurons pas de peine à constater la cause de ce pénible malaise; c'est que, d'une

[1] Comp. plus haut, p. 204.

part, les *raisons pour* affirmer la vérité en question, tout en demeurant parfaitement solides, demandent, pour être saisies dans toute leur force, un certain effort d'attention et de réflexion, dont un accablement physique, ou la fatigue de l'esprit, ou quelque autre cause analogue, nous rend pour le moment à peu près incapables ; d'un autre côté, les *raisons contre*, quoique sans valeur réelle, se présentent sous un jour qui ébranle et agite l'âme et la trouble cruellement dans la possession paisible de la vérité, dont elle avait jusque-là une vraie et légitime certitude (1). Cette agitation a sa source soit dans une mauvaise disposition de l'esprit dominé par une humeur d'orgueilleuse contrariété, soit dans l'obsession d'objections en apparence plus ou moins spécieuses, soit encore, comme il n'est pas déraisonnable de le supposer, en des suggestions venant directement de l'action du démon.

Et maintenant, comment se défendre contre le danger ?

Il y a plusieurs moyens à suggérer ; ils peuvent du reste être employés simultanément :

1° On peut s'en rapporter à la certitude paisible

(1) Comp. BAINVEL, pp. 63, 64.

qu'on avait antérieurement : je me suis bien convaincu autrefois, par des arguments positifs et solides, de la vérité des idées qui m'apparaissent maintenant comme environnées de nuages; j'ai reconnu l'inanité des objections qui leur étaient opposées; *je veux* m'en tenir à cette conviction et ne pas me préoccuper des idées contraires : ce sont des impulsions puériles et absurdes dont personne, suivant l'observation d'un psychologue incrédule fort prisé de nos jours, ne peut se mettre tout à fait à l'abri, mais qui sont aisément écartées par un esprit sain et bien équilibré (1).

2° Un second moyen, fort simple et ordinairement très pratique, c'est d'imiter ceux qui sont affligés d'une grave myopie. Constatant qu'ils ne distinguent pas du tout ce que ceux qui les entourent, et sur la loyauté desquels ils n'ont aucun doute raisonnable, affirment distinguer parfaitement ils s'en rapportent à leur témoignage; lorsqu'ils se trouvent en des endroits dan-

(1) « Les gens les plus raisonnables ont le cerveau traversé d'impulsions folles ; mais ces états de conscience soudains et insolites restent sans effets, ne passent pas à l'acte [de faux jugement ou de doute positif], parce que des forces contraires, l'habitude générale de l'esprit les écrasent, parce que, entre cet état isolé et ses antagonistes, la disproportion est tellement grande qu'il n'y a pas même lutte ». Ribot, *Les maladies de la volonté*, p. 83.

gereux, ils se laissent complètement guider par eux et s'en remettent à leurs affirmations. Ainsi convient-il que se conduisent ceux qui sont affligés de cette myopie intellectuelle, qui les empêche de voir ce que des hommes qu'ils estiment prudents et sages affirment voir nettement (1). Pour ce qui regarde en particulier les *mystères*, on se dira, raisonnablement et prudemment, qu'il y a une foule de choses qu'un esprit borné et peu cultivé doit regarder comme impossibles et dont il doit néanmoins admettre la réalité, sur l'affirmation de témoins en qui il peut avoir une entière confiance (2). Et l'on s'étonnerait de ne pas savoir

(1) Comme nous l'avons déjà fait remarquer (p. 189, note 2) cet acte de soumission de son jugement au jugement des autres n'entre pas dans l'acte de foi surnaturel; c'est un acte de la raison naturelle, destiné à écarter l'agitation causée par la tentation de doute imprudent dont on est obsédé au sujet des vérités fondamentales. Cette observation s'applique aussi aux deux autres armes que nous allons indiquer.

(2) Ainsi, supposons quelqu'un qui a vécu depuis son enfance dans un pays sauvage, où l'on n'a aucune idée de l'électricité et de ses applications industrielles ; il entend raconter par des missionnaires ou par d'autres personnes de grande autorité, que dans le pays d'où ils viennent les hommes s'entretiennent verbalement entre eux, et sans élever la voix, à cinquante lieux de distance, au moyen d'un mince fil de métal. Assurément il regardera la chose comme impossible à comprendre pour lui, et néanmoins il l'admettra raisonnablement, sur le témoignage de ceux qu'il connaît comme parfaitement dignes de foi et incapables de vouloir le tromper.

comprendre ce qui est propre à l'Être infini! Tout ce qu'on peut demander raisonnablement au sujet des vérités que nous ne pouvons atteindre par une perception personnelle, c'est qu'il nous soit fourni une autorité dont nous puissions vérifier les titres, de manière à nous reposer prudemment sur son témoignage : c'est ce qui a lieu pour les mystères de la foi.

3° Il y a une autre manière de combattre ces obsessions de doutes imprudents : c'est de constater qu'aux yeux de la raison, apparaît, pour affirmer les vérités dont il est question, un ensemble d'indices qui les rend tout au moins extrêmement probables; au contraire, ce qui retient de les affirmer avec une entière assurance, c'est une probabilité extrêmement faible en sens contraire; souvent même, ce n'est que la simple possibilité absolue du contraire, une espèce de nuage que la raison est impuissante à écarter par une démonstration absolument rigoureuse.

Combien de fois, dans la vie pratique, se présente-t-il de ces conflits d'idées, en présence desquels nul homme raisonnable n'hésitera à se prononcer et à aller en avant avec une entière assurance! Que dirait-on, par exemple, d'un homme qui hésiterait à sortir pour aller près de chez lui, par une route large et commode, arran-

ger une affaire importante et urgente, et cela parce qu'il n'est pas impossible qu'il soit écrasé en route par un automobile? Il faut évidemment savoir mépriser des préoccupations semblables, et les dominer par un acte de volonté; s'arrêter devant elles serait un travers dénotant un esprit faible ou malade.

4° Enfin, il peut être bon, pour écarter ces doutes déraisonnables, de considérer qu'ils aboutissent logiquement à un doute universel, à un scepticisme absolu, qui ferait de l'homme un être absurde, ayant des facultés évidemment faites pour atteindre le vrai, le bien honnête, le bonheur, et en même temps radicalement incapables d'y arriver. Il y a là des notes contradictoires : l'être dans lequel elles devraient se trouver réunies, est un être absurde et par conséquent impossible.

III. Contre le troisième genre de difficultés, l'arme la plus efficace [1] est, semble-t-il, un vif

[1] Nous parlons, bien entendu, pour les âmes croyantes, que nous supposons être dans une disposition habituelle d'adhésion sincère et ferme aux vérités révélées considérées d'une manière générale, en bloc, quoiqu'elles puissent, par faiblesse d'intelligence ou de volonté, se laisser aveugler par les passions de la nature inférieure au point de méconnaître le sens pratique ou la portée de certaines de ces vérités en des cas particuliers.

sentiment de notre dignité personnelle comme chrétiens et surtout, si Dieu nous a appelés à cette condition élevée, comme élus à la profession de la vie parfaite et à la vie apostolique.

L'esprit de foi doit être la lumière de notre vie surnaturelle, comme la raison est la lumière de notre vie morale ([1]) naturelle.

Tout homme digne de ce nom se glorifie de n'agir que suivant les lumières de sa raison et la voix de sa conscience; il s'indigne si l'on manifeste un doute à cet égard. Dire à quelqu'un qu'il n'agit pas comme un être raisonnable et suivant ce que lui dicte sa conscience, mais qu'il se laisse conduire par les instincts de sa nature animale, c'est lui faire l'injure la plus sanglante; et s'il doit reconnaître la vérité de cette accusation, il en est d'autant plus profondément humilié que l'opposition entre sa conduite réelle et celle qui lui est dictée par sa raison et par sa conscience, est plus grande et plus manifeste.

N'en doit-il pas être de même pour le chrétien,

([1]) Rappelons que l'on comprend par vie morale notre activité libre, en tant qu'elle est soumise à une loi précise et inflexible, qui ne dépend pas de nous, mais de l'auteur de notre être, de Dieu ; cette loi, même en dehors de toute révélation surnaturelle, nous est suffisamment connue par cette voix intérieure, mystérieuse mais claire et impérieuse, qu'on nomme la conscience.

et plus encore pour le religieux, par rapport à la vie surnaturelle ? Il n'est pas moins révoltant pour lui d'agir contrairement à ce que lui commande la lumière de la foi, que, pour l'homme moral, d'agir contrairement à ce que lui dicte la voix de sa raison et de sa conscience ; ou plutôt, lorsqu'on a reçu le don de la foi, il n'y a plus de distinction à faire entre la lumière de la foi et la voix de la raison et de la conscience, comme guide de notre vie morale. La lumière de la foi est certainement la loi suprême de notre vie.

Cette loi, nous le savons, nous est absolument imposée par la volonté divine ; elle est sanctionnée par les rigueurs de la justice divine. *On rendra compte, au jour du jugement*, dit Notre Seigneur Jésus-Christ, *de toute parole oiseuse* (MATTH. XII. 36) ; c'est-à-dire de tout acte, intérieur et extérieur, qui n'est pas, formellement ou virtuellement, mais positivement, inspiré par un principe de foi. Il dit encore : *Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ; et celui qui aime son fils et sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi* (MATTH. X. 38) ; c'est-à-dire qu'il ne reconnaît pas comme lui appartenant celui qui n'est pas prêt à sacrifier les affections naturelles les plus vives, au bon plaisir de son divin maître.

IV. Enfin, il est aisé de se prémunir contre le quatrième genre de difficultés.

On est obligé de croire, d'un acte de foi divine, sans restriction, tout ce que Dieu a révélé et que la sainte Église nous propose comme tel, mais rien de plus ; lorsqu'une idée qui semble choquer la raison ou des vérités révélées déjà connues, se présente à nous comme contenue dans la révélation divine, il se peut que nous n'ayons pas à notre portée le moyen de constater si cette idée appartient réellement à l'objet de la foi; nous pouvons alors prudemment suspendre notre adhésion formelle *explicite,* jusqu'à ce que nous soyons à même de nous éclairer à ce sujet.

Très souvent la réponse à faire se réduit à constater qu'il y avait erreur ou malentendu, soit par rapport au fait ou au principe que nous croyions être opposé à notre foi, soit par rapport à l'obligation de cette croyance; l'explication qui sera donnée par un esprit compétent suffira à dissiper complètement le nuage [1].

---

[1] Comp. le chapitre suivant, particulièrement les trois derniers paragraphes.

CHAPITRE IV

Principes directifs de nos actes de foi

Nous entendons par là les faits sensibles qui doivent nous diriger dans la détermination des vérités sur lesquelles nous avons à exercer la vertu de foi surnaturelle.

Dieu ne révèle pas directement à chacun de nous les vérités qui forment l'objet de nos actes de foi (1); nous recevons communication de ces vérités par l'intermédiaire d'une autorité humaine à qui Dieu a donné la mission de nous les faire connaître comme révélées par lui, et qui a été douée de privilèges spéciaux pour remplir cette mission.

Nous considérerons successivement quel degré de soumission notre intelligence doit sous ce rapport : I. Aux définitions dogmatiques pronon-

(1) Nous examinerons, dans le chapitre suivant, l'opinion de Suarez touchant la manière dont nous connaissons les deux vérités qui constituent les principes fondamentaux de tout acte de foi : la véracité infaillible de Dieu, et le fait de la révélation de telle vérité particulière appartenant à l'objet de la foi.

cées par le corps des évêques qui sont en communion avec le souverain pontife, soit réunis en concile universel, soit dispersés dans le monde catholique, ou par le souverain pontife parlant *ex cathedra* (1), en vertu de son privilège personnel d'infaillibilité. II. Aux décisions du souverain pontife ne parlant pas *ex cathedra*, mais agissant néanmoins en sa qualité de pasteur universel, et à celles des Congrégations romaines constituées par lui pour l'aider dans le gouvernement spirituel de l'Église. III. Aux enseignements des docteurs et des théologiens catholiques. IV. Aux révélations privées. V. Aux croyances et aux dévotions populaires répandues parmi les simples fidèles.

§ 1. — Définitions dogmatiques du corps des évêques unis au pape ou du pape parlant *ex cathedra*

Pour une définition *ex cathedra* (2) il faut : 1° que le pape déclare qu'il parle comme vicaire de Jésus-Christ ou pasteur suprême établi par

(1) C'est-à-dire *de la chaire* qu'il occupe comme successeur de S. Pierre et à laquelle est attachée la prérogative de docteur universel et de pasteur suprême de l'Église de Jésus-Christ.

(2) En pratique, c'est le pape qui promulgue les définitions dogmatiques portées par le corps des évêques, soit dispersés

Dieu pour le gouvernement spirituel de l'Église universelle; 2° qu'il promulgue une doctrine se rapportant à la foi ou à la morale chrétienne; 3° qu'il porte une sentence définitive, avec l'intention suffisamment manifestée d'*obliger* chacun des fidèles à un acte de foi divine en la vérité définie.

Une définition semblable est pour nous la parole de Dieu, transmise par l'autorité où la foi nous oblige à voir l'organe officiel et infaillible de Dieu, établi pour nous transmettre cette parole; elle exige donc de nous une adhésion complète et irrévocable.

Il faut remarquer pourtant qu'en général, une constitution dogmatique comprend deux parties : une partie *historique* ou *narrative,* contenant un historique de la question, un exposé de la doctrine, les fondements des définitions; et la partie *dispositive,* qui contient, dans des formules concises, les définitions elles-mêmes. Ce sont les définitions seules qui sont garanties par le privilège de l'infaillibilité et imposent l'acte de foi (1).

---

soit réunis en concile œcuménique. Les conditions de ces définitions sont, par conséquent, les mêmes que celles de la définition pontificale *ex cathedra*.

(1) Comp. CHOUPIN, pp. 4-13.

On distingue encore dans l'*objet* de l'infaillibilité de l'Église, l'objet *direct* ou *primaire*, qui comprend les vérités formellement révélées, contenues (explicitement ou implicitement) dans la sainte Écriture ou dans la tradition catholique ; l'objet *indirect* ou *secondaire*, qui comprend : *a*) des vérités non formellement révélées, mais qui ont avec les vérités révélées une connexion tellement intime qu'il est nécessaire de les admettre, pour pouvoir adhérer raisonnablement et avec la fermeté requise dans l'acte de foi aux vérités révélées (1) ; *b*) des *faits* dont la certitude doit être assurée pour maintenir et défendre les dogmes formellement révélés contre les erreurs contraires et qu'on appelle pour cela *faits dogmatiques* (2). La très grande majorité des théologiens

(1) Comp. Choupin, p. 14.

(2) Il se rencontre bien peu de faits dogmatiques unanimement cités par les théologiens comme rentrant dans l'objet indirect de la foi catholique. Le plus célèbre, qui est généralement apporté comme classique en ce genre, c'est celui qui fait la matière des constitutions d'Alexandre VII (Denzinger, nn. 1098, 1099 ; éd. préc. n. 971) et de Clément XI (ibid., n. 1350 ; éd. préc. n. 1317) contre les jansénistes qui, pour échapper aux condamnations prononcées contre leurs doctrines, prétendaient que les propositions qualifiées d'hérétiques par le Saint-Siège dans l'*Augustinus* de Jansénius, ne se trouvaient pas dans cet ouvrage, du moins au sens où elles avaient été condamnées.

catholiques regarde actuellement les faits dogmatiques comme entrant dans l'objet de l'infaillibilité de l'Église et du souverain pontife (1).

§ 2. — Décisions dogmatiques du pape ne parlant pas *ex cathedra* et des Congrégations romaines

I. Le souverain pontife, même lorsqu'il ne porte pas de définition *ex cathedra* et par conséquent absolument infaillible, conserve toujours, comme chef et pasteur universel de l'Église, le droit et le devoir de guider les fidèles dans les voies du salut et de les préserver des dangers que pourrait courir leur foi par l'effet des erreurs répandues autour d'eux. Il a reçu pour cela une mission spéciale de Dieu, laquelle lui confère l'autorité nécessaire pour s'acquitter de ces impor-

(1) Attamen haud prorsus unanimi theologorum consensu (cf. CHOUPIN, pp. 16-18). Itaque et qui sententiam de infallibilitate Ecclesiae circa facta dogmatica studiosissime tuentur, concedunt nihilo minus eam non pertingere ad certitudinem veritatis definitae ut stricte *de fide divina*, sed potius dicendam esse *theologice certam* (cf. ibid., p. 16, n. 4) seu *de fide ecclesiastica* (cf. ibid., p. 20) neque inurendam esse notam *haeretici* ei qui illam sententiam negaret (ibid., pp. 21-22). Sed indubium est hunc saltem incidere in gravissimum peccatum adversus auctoritatem dogmaticam Ecclesiae, de quo mox dicetur § 2.

tantes fonctions ; il peut compter sur une assistance spéciale de Dieu pour s'en acquitter comme il convient.

Cette autorité peut se comparer à celle dont un père sage et prudent investit le maître auquel il confie son enfant pour être formé à une science ou à un art d'où dépend l'avenir de son fils ; le père connaît parfaitement ce maître et demeure en correspondance régulière avec lui, de manière à contrôler parfaitement son enseignement.

Cet enseignement, sans avoir pour l'enfant toute l'autorité de la parole de son père, doit être accepté par lui avec respect et docilité ; si, par caprice ou par orgueil, il refuse de l'accepter ainsi, il manque à son maître et à son père ; sa faute est d'autant plus grave, qu'il se met par là dans un plus grand danger de ne pas recevoir la formation voulue par son père, et compromet ainsi son avenir, dont l'honneur et le bonheur dépendent de la perfection de cette formation. Le maître peut, absolument parlant, se tromper ; mais, en règle très générale, il y a témérité grave et gravement coupable chez l'enfant, à dire ou à juger qu'il se trompe.

On voit par là quel genre d'assentiment nous devons aux enseignements du pape, non promulgués sous la forme de définitions solennelles *ex*

cathedra, mais donnés en vertu de l'autorité qu'il a reçue de Dieu pour gouverner l'Église de Jésus-Christ et guider la foi de ceux qui en font partie. Cet assentiment n'est pas un acte de foi surnaturelle proprement dit, puisqu'il ne s'appuie pas directement sur la parole de Dieu transmise par un organe infaillible ; mais c'est un acte qui relève de la vertu de foi, parce qu'il a pour mobile notre respect pour l'autorité de Dieu, que nous reconnaissons dans celui à qui il a confié nos âmes pour être guidées dans les voies de la vérité et du salut.

Notre assentiment ne peut donc pas se borner à un *silence respectueux,* par lequel nous nous abstenons seulement de manifester extérieurement que nous n'admettons pas l'enseignement qui nous est donné ; ce doit être un assentiment intérieur de l'intelligence, semblable à celui qu'un élève docile doit donner aux leçons d'un maître vénéré et aimé. Manquer à ce devoir, peut facilement constituer un péché grave [1].

II. Il faut dire quelque chose de semblable, proportion gardée, des décisions doctrinales des Congrégations romaines. Leur autorité peut se comparer à celle des aides que le directeur géné-

[1] Comp. CHOUPIN, pp. 24-29.

ral d'une école s'adjoint pour mieux assurer l'instruction complète et l'éducation des élèves qui lui sont confiés, par des leçons et une surveillance plus particulières, auxquelles lui-même serait incapable de suffire. Les élèves doivent à chacun de ces maîtres subordonnés et pour l'enseignement spécial dont ils sont chargés, le respect et la soumission extérieurs et intérieurs que leur directeur principal veut qu'on leur témoigne; l'élève manquerait gravement à son devoir, s'il se montrait rebelle à cette soumission [1]; et, la faute, encore une fois, serait d'autant plus grave qu'il se mettrait en un plus grand danger, par son indocilité, de compromettre l'œuvre de sa formation.

§ 3. — Autorité des docteurs et des théologiens catholiques

Les docteurs et les théologiens catholiques peuvent être assimilés à des conseillers éclairés qui sont indiqués à un enfant par son père.

Supposons un enfant envoyé par son père dans une ville éloignée de la maison paternelle, pour

---

[1] Comp. Choupin, pp. 56-63.

y recevoir les leçons d'une science ou d'un art d'où dépend son avenir. Outre les maîtres reconnus de cette science ou de cet art, le père, préoccupé de tout ce qui peut favoriser les progrès de l'enfant, lui a indiqué des amis qu'il a dans cette ville et qu'il connaît comme des hommes sages et experts dans le genre de connaissances que doit acquérir l'enfant; il a recommandé à celui-ci de rechercher la société de ces amis, de se guider par leurs avis dans les cas non formellement tranchés par l'enseignement précis de ses maîtres, ou sur lesquels il lui resterait dans l'esprit quelque obscurité.

Lorsque ces avis seront tout à fait unanimes, et surtout s'ils sont approuvés par les maîtres en titre, il y aurait évidemment témérité, et souvent témérité très coupable, chez l'enfant, à ne pas s'y conformer; si semblable unanimité ne se rencontre pas, il aura une plus grande liberté de choisir entre ces avis, celui qui est proposé par le conseiller dans lequel il a le plus de confiance ou celui qui, après mûr examen, lui apparaît comme le plus raisonnable. Si, par manque de connaissances, ou par défaut de puissance d'esprit, il est incapable de faire cet examen, le mieux sera, lorsque rien ne le presse, de suspendre son jugement et de laisser la question indécise ; si

une nécessité pratique l'oblige à suivre un avis ou l'autre, il est parfaitement libre de suivre celui qui lui agrée le mieux ; et si plus tard il reconnaît qu'il eût mieux valu en adopter un autre, il ne doit point pour cela se troubler comme s'il avait commis une imprudence coupable : ayant agi de bonne foi, il peut s'assurer qu'au point de vue moral, il a bien agi.

§ 4. — Autorité des révélations privées

On désigne par le terme de *révélations privées*, des communications faites directement par Dieu à certaines âmes, sans l'intermédiaire d'aucune autorité ecclésiastique.

Lorsque l'âme est tout à fait sûre que c'est Dieu qui lui parle ainsi (1), ellle doit croire fermement ce qui lui est révélé par cette voie, puisque cette foi repose sur l'autorité de la parole de Dieu, qui est absolument infaillible.

Mais cette obligation ne s'impose que pour le moment où Dieu lui parle ; elle ne continue pas à subsister dans le temps qui suit, par rapport au

(1) Elle ne peut, en général, juger prudemment qu'elle a cette assurance, qu'à la condition de se la faire donner par l'avis d'un sage directeur.

souvenir de la révélation. Lorsque l'âme veut rappeler ce souvenir, pour sa propre consolation, ou pour l'instruction et la consolation d'autres âmes, il peut arriver aisément qu'elle mêle, avec une parfaite bonne foi, au souvenir des paroles divines, celui d'idées qu'elle a retenues de ses lectures, qu'elle a entendu exprimer dans des prédications ou dans des entretiens avec d'autres personnes pieuses, particulièrement avec ses directeurs, ou même qui sont le produit de l'activité de son intelligence et de son imagination.

Comme, en général, elle n'a pas de mission divine pour communiquer à d'autres ce qui lui a été dit dans la révélation privée, elle n'est pas garantie contre les inexactitudes d'expression, dans les paroles par lesquelles elle essaie de traduire ce qu'elle a entendu ; elle est d'autant plus exposée à ces inexactitudes, que les vérités qui lui ont été révélées sont d'un genre plus relevé (1).

A cause de toutes ces possibilités d'erreur, il n'y a jamais obligation de croire, d'un acte de foi surnaturelle, ce qui est présenté comme une révélation privée, quelle que soit la sainteté de la

(1) L'apôtre S. Paul, en parlant du ravissement dans lequel il fut élevé jusqu'au troisième ciel, dit (*2. Cor.* XII. 4) qu'*il a entendu* alors *des paroles pleines de mystère, qu'il n'est pas possible de traduire dans le langage humain.*

personne qui nous la rapporte comme lui ayant été faite à elle-même(1).

Cela ne veut pas dire qu'il faille rejeter avec mépris ou dédain tout ce qui est ainsi proposé comme connu par des révélations privées ; la réalité de ces révélations et la fidélité des relations qui nous les font connaître, peuvent être quelquefois très raisonnablement admises d'après les règles de la prudence naturelle (2) ; de plus, il peut s'y rencontrer souvent bien des idées qui nous aident à mieux saisir le sens et la portée de certaines vérités indubitablement révélées, ou à nourrir et à développer des sentiments très favorables à notre avancement spirituel. Mais, en général, il n'y faut guère attacher plus d'importance qu'aux commentaires et aux réflexions d'un

(1) Mais n'y a-t-il pas des révélations privées soigneusement examinées par l'autorité ecclésiastique dans les procès de canonisation, et reconnues par cette autorité comme certainement authentiques et croyables ? Non ; jamais l'autorité qui a mission de guider notre foi n'a approuvé dans cette mesure des révélations privées, parce que sa mission se borne à veiller sur l'intégrité de la révélation générale faite par l'organe de Jésus-Christ et des apôtres. Tout ce qu'elle a fait par rapport à certaines révélations ou à certains recueils de révélations privées, c'est de déclarer qu'il ne s'y rencontre rien de contraire à la foi et à la morale chrétiennes.

(2) C'est le cas pour la plupart des révélations de Ste Thérèse et de la Bse Marguerite-Marie.

pieux auteur digne d'estime. Lorsque les révélations privées, proviennent des saints dont les écrits ont fait l'objet d'un rigoureux examen dans les procès de canonisation, on peut être assuré qu'il ne s'y rencontre rien qui soit contraire aux enseignements de l'Église.

§ 5. — Autorité des croyances et des pratiques populaires

Jusqu'à quel point faut-il admettre les croyances généralement adoptées par les simples fidèles, en dehors des enseignements officiels de l'Église ou des théologiens catholiques? Quel cas faut-il faire des pratiques pieuses propagées sous l'influence de ces croyances? Ce sont des questions qui embarrassent parfois certaines âmes.

Pour plus de clarté, il sera bon de distinguer ici les croyances à des doctrines spéculatives, et les croyances à des faits.

I. Pour ce qui regarde les doctrines, on peut dire que les fidèles qui composent l'Église, pris en corps, jouissent aussi d'une sorte de privilège d'infaillibilité, qu'on appelle *infaillibilité passive;* elle consiste en ce qu'on ne peut jamais supposer

que l'ensemble des fidèles, d'un consentement moralement unanime, admette comme révélée une doctrine fausse, ou rejette comme fausse une doctrine certainement contenue dans la révélation ; car alors, l'Église cesserait d'être la réunion des âmes qui professent la vraie doctrine de Jésus-Christ.

Donc, le consentement unanime des fidèles à regarder telle ou telle doctrine comme certainement révélée et imposée à leur foi, est une marque certaine du fait de la révélation divine de cette doctrine ; ce consentement unanime ne sera, du reste, pratiquement constaté que par le témoignage de l'Église enseignante(1). Avant que ce témoignage soit authentiquement promulgué, beaucoup de membres, on peut dire la grande majorité des membres de l'Église enseignante partageront la conviction qui règne parmi les simples fidèles au sujet de la vérité de la doctrine. Et plus la conviction deviendra générale, plus cette vérité apparaîtra raisonnablement comme probable, jusqu'à

(1) Les théologiens distinguent dans l'Église deux classes de fidèles : la première comprend ceux qui par leur position officielle ont autorité pour maintenir l'intégrité du dépôt des vérités révélées et qui constituent l'Eglise *enseignante* (*Ecclesia docens*) ; la seconde comprend ceux qui reçoivent de la première l'enseignement de la foi (*Ecclesia discens*).

parvenir enfin à la certitude complète. C'est même, régulièrement, par un progrès de ce genre, que se prépare la définition d'un dogme qui n'était d'abord qu'implicitement contenu dans le dépôt des vérités révélées confié à l'Église et qui s'en dégage peu à peu, de manière à déterminer une définition explicite (1).

Rejeter ce genre de croyances, tant qu'elles ne sont pas imposées par un décret infaillible de l'autorité ecclésiastique, et sans autre raison que le désir de rendre le joug de la foi plus léger, en restreignant autant que possible le cercle des vérités de foi inaccessibles à notre raison naturelle agissant par ses ressources propres, est contraire, non pas, il est vrai, à l'obligation rigoureuse de la vertu de foi, mais à l'esprit de foi ; l'esprit de foi, c'est une disposition surnaturelle de l'âme qui lui fait trouver le principal fondement de ses convictions et de ses opinions dans la parole de Dieu, et qui la porte à recueillir toutes les manifestations et les échos de cette parole, sans s'étonner de ce que la raison peut, au premier abord, y trouver d'étrange : sauf, sans doute, la

(1) Voir un remarquable exemple de ce développement dans la partie préliminaire *historique* de la bulle *Ineffabilis Deus*, du 8 décembre 1854, par laquelle a été défini le dogme de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie.

précaution de ne rien affirmer comme absolument certain que dans la mesure où lui apparaît la solidité de cette affirmation.

II. Mais dans quelle disposition convient-il de se tenir à l'égard des croyances de *faits*, sur la vérité desquels l'Église ne s'est pas prononcée et ne se prononcera jamais par un jugement absolu positif ou négatif? Beaucoup de simples fidèles, et surtout de fidèles pieux, les admettent comme indubitables [1], à tel point qu'ils sont gravement scandalisés lorsqu'ils entendent des savants catholiques, à la suite d'une étude sérieuse, nier ces faits ou seulement hésiter à les admettre; ces savants se voient même par là l'objet de soupçons très injurieux à l'égard de la pureté et de la fermeté de leur foi chétienne ; quelle attitude l'esprit de foi nous commande-t-il de prendre par rapport à ce genre de croyances ?

---

[1] Tels sont certains traits des Vies de saints, certains miracles ou apparitions, certaines reliques. Citons, comme exemples plus précis, l'authenticité des reliques de la passion du Sauveur et plus particulièrement encore celle du saint Sang ; l'origine de la dévotion au Rosaire, les privilèges du scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel, le transfert de la sainte maison de Nazareth à Lorette, les apparitions de la T. S. Vierge à la Salette et à Lourdes, les miracles qu'on raconte s'être opérés à la suite de pratiques de piété se rapportant à ces objets ou à ces lieux.

1° D'abord il est souverainement inconvenant et déraisonnable pour un chrétien sincère, de rejeter pour ainsi dire en bloc, sans examen sérieux, tous ces faits et toutes ces croyances, parce qu'ils offrent un caractère miraculeux et parce que, d'un autre côté, ils ne sont pas garantis par des décisions positives de l'Église. Sans doute, l'Église n'impose l'acte de foi que par rapport aux vérités qu'elle reconnaît comme divinement révélées par l'organe de Notre Seigneur Jésus-Christ et de ses apôtres ; elle ne demande la soumission de l'intelligence, quoique non formellement de foi, que pour les enseignements qu'elle propose comme devant être suivis afin d'assurer l'intégrité de la doctrine de la foi (1). Elle ne se reconnaît aucune autorité doctrinale pour affirmer ou pour qualifier les faits purement historiques (c'est-à-dire non dogmatiques) ; elle ne s'attribue à cet égard qu'une autorité disciplinaire (2), pour réprimer les

(1) Parmi ces enseignements, il est un genre qui se rapporte à des faits postérieurs à la période de la révélation chrétienne proprement dite, mais que le consentement moralement unanime des théologiens catholiques considère actuellement comme rentrant dans l'objet de l'infaillibilité de l'Église (v. plus haut, p. 228, faits dogmatiques). La majorité des théologiens regarde aussi, et cela pour motif de haute convenance, comme comprise dans cet objet, la canonisation solennelle des saints.

(2) L'autorité *disciplinaire* a pour objet les *actes* de la vie chrétienne, religieuse, sacerdotale : elle ne commande aucun

abus de caractère superstitieux (1) qui pourraient se produire dans les manifestations indiscrètes de piété auxquelles ces faits donneraient lieu, ou pour encourager les pratiques propres à nourrir la vraie piété et les autres vertus chrétiennes. Chacun est donc laissé libre d'apprécier le fait selon ce que lui dicte son jugement, sauf l'obligation morale naturelle de ne se fonder, pour affirmer ou nier la réalité d'un fait, que sur des considérations prudemment jugées raisonnables et solides, ce qui relève de la conscience individuelle. Et certes la présence du miracle, ni même la fréquence des miracles, ne doivent pas compter parmi les raisons solides de le nier (2).

---

autre assentiment de l'intelligence que celui qui est imposé par le devoir de l'obéissance d'exécution. Parmi les Congrégations romaines, celle de l'Inquisition ou du Saint-Office a seule une autorité doctrinale ; les décrets de toutes les autres sont purement disciplinaires. Il ne faut pas oublier, au surplus, que l'esprit de foi et de religion doit nous faire admettre cette idée générale, que l'Église est aussi particulièrement dirigée par l'Esprit-Saint dans ces mesures disciplinaires, et que, sous l'influence de cette action, elles tendent dans leur ensemble au bien des âmes et à la gloire de Dieu.

(1) La superstition consiste à employer, pour obtenir certaine fin, un objet ou une pratique qui n'a, ni par ses propriétés naturelles, ni par l'institution ou les promesses divines, ni par la bénédiction de l'Église, aucune vertu pour produire les effets qu'on en attend.

(2) On ne s'explique pas bien cette répugnance si grande à admettre la présence du miracle, chez des hommes qui savent

2° Cependant il ne faut pas se dissimuler qu'une foule de ces faits qui sont l'objet de croyances pieuses, ne nous ont été transmis que par la tradition populaire, laquelle n'est pas par elle-même une source suffisamment sûre pour garantir l'exacte vérité de ce qui nous parvient par son canal; elle l'est d'autant moins dans l'espèce que le peuple, comme les enfants, est naturellement crédule, ami du merveilleux et porté à accueillir avec avidité tout ce qui flatte ses penchants ; les personnes en qui se trouve le sens religieux ont un penchant spontané à voir l'action de Dieu se manifester dans les divers événements de la vie, penchant d'autant plus vif que le sentiment religieux est plus profond. Les récits de miracles répondent à toutes ces propensions ; il est donc tout naturel que ces personnes accueillent avec bonheur les récits de ce genre et ne puissent s'empêcher d'éprouver quelque

---

d'une certitude de foi qu'il s'opère tous les jours une multitude innombrable de prodiges, contraires aux lois régulières de la nature physique, par l'effet de la présence réelle de Notre Seigneur Jésus-Christ dans les hosties consacrées. La seule circonstance qui empêche de qualifier ces prodiges de *miracles* proprement dits, c'est qu'ils ne sont pas des *faits sensibles ;* mais cette circonstance n'empêche pas que ce soient là des faits contraires aux lois de la nature physique et qui ne peuvent se produire que par une action extraordinaire de la toute-puissance divine.

tristesse, ou même quelque irritation lorsqu'elles les entendent traiter de faux ou de suspects. Il convient qu'elles se mettent en garde contre les exagérations de ce sentiment trop aveugle; qu'elles s'abstiennent d'affirmer et de soutenir avec animosité des traditions pieuses, qu'elles savent être contredites par des savants catholiques dont rien ne leur permet de suspecter la loyauté et le bon jugement; surtout, qu'elles ne mettent point en suspicion la pureté et la sincérité de leur esprit de foi, comme si l'intégrité de la foi chrétienne était intéressée dans le débat.

3° D'un autre côté, on peut recommander à ces savants eux-mêmes de ne pas chercher à détruire ces pieuses croyances par des démonstrations de mépris ou par des moqueries blessantes, qui ne font qu'irriter les esprits au lieu de les convertir. D'abord, au fond de cette disposition à une crédulité souvent un peu excessive aux yeux d'une froide raison, il y a quelque chose de respectable et de touchant; elle provient, somme toute, en grande partie, de la conviction très vive et très juste, qu'ont les âmes simples, de la puissance, de la bonté et de la sagesse infinies de Dieu : de sa toute-puissance, à qui il ne coûte pas plus d'accorder un bienfait par une action contraire aux lois régulières de la nature physique dont il

est l'auteur, que par une action de sa providence ordinaire conforme à ces lois ; de sa bonté, qui le porte à prodiguer ses bienfaits à qui les lui demande avec humilité et confiance ; de sa sagesse, qui sait accorder ces bienfaits, même par des miracles, sans que la marche régulière des lois de la nature en soit troublée, d'une manière désavantageuse pour les hommes. Qu'on puisse signaler, comme chez les enfants, quelque exagération dans la vivacité du sentiment et surtout dans l'expression du sentiment, la chose, en général, est sans conséquence.

Ensuite, ne traite-t-on pas avec une indulgence bienveillante les illusions et les rêves naïfs des enfants, et n'y aurait-il pas souvent une véritable cruauté à les désabuser de certaines idées, fausses sans doute en elles-mêmes, mais qui leur procurent des émotions douces et bienfaisantes, alors que la faiblesse de leur intelligence les rend incapables de trouver dans des idées plus justes, telles que les conçoit un esprit plus développé, l'aliment que demande leur âme enfantine ? (1) Voit-on un

(1) Je ne résiste pas au plaisir de transcrire la page charmante dans laquelle un grand écrivain moderne met en scène une jeune fille pieuse rappelant les émotions que provoquait en elle, dans son enfance, la vue des fleurs : « Je n'aurais à louer Dieu que » de la joie dont m'ont remplie la beauté, l'innocence et le par-

inconvénient sérieux à laisser les petits se nourrir d'illusions semblables ? leur rendrait-on service en détruisant ces illusions, pour mettre à leur place, ou bien des doutes et des scepticismes vides, desséchants et troublants, ou bien des superstitions autrement absurdes et souvent criminelles. Écoutons à ce sujet les judicieuses observations d'un éloquent prélat du siècle dernier ; elles s'appliquent à tous les genres d'abus que la faiblesse d'intelligence et les bassesses de sentiments, si communes hélas ! parmi les foules de

---

» fum des fleurs, ce serait assez pour m'inspirer l'hymne sans » fin que je chanterai dans le paradis. Ces fleurs ont un lan- » gage, et je l'ai toujours mieux compris à mesure que je » gagnais des années. Toute petite, je leur parlais ; leurs doux » balancements semblaient me répondre. La variété des formes » et des couleurs me disaient des choses inouïes. Je croyais » que le parfum des fleurs était une prière ; et quand le vent » les agitait, je pensais qu'elles faisaient effort pour s'en aller » au ciel avec cette prière incessante. Alors j'entreprenais de » les consoler. Après que nous avions bien causé, je cueillais » celles que j'aimais davantage, et tantôt je les abandonnais » feuille à feuille au vent, pour qu'il leur fût plus facile de » s'envoler ; tantôt je les portais devant la statue de la sainte » Vierge. Je les trouvais si heureuses de se faner à ses pieds ! » A présent je ne leur parle plus, mais parfois j'en suis tentée » encore ; l'aspect des fleurs n'a pas cessé de m'enchanter et de » m'édifier. J'imagine que ce sont des sourires du bon Dieu, » comme les étoiles : les uns sont tombés sur la terre, les autres » sont restés en chemin. Combien de fois, traversant cette allée » le matin, et la trouvant toute éblouissante de ces divins sou- » rires, je me suis dit que Dieu m'avertissait d'être bonne,

nos pauvres sociétés humaines, font naître dans les idées et les pratiques par lesquelles se manifeste l'esprit religieux ; c'est bien injustement que l'on rend responsables de ces abus la foi elle-même et l'autorité ecclésiastique qui ne peut les empêcher.

« Le christianisme, dit l'auteur dont nous parlons, n'approuve pas la superstition, c'est-à-dire la religion par excès, car telle est l'étymologie du mot... L'Église a toujours dans son enseignement pratiqué la doctrine du milieu parmi des erreurs opposées. Elle est comme ces

» simple, douce à chacun, pareille à ces jeunes fleurs qui s'épa- » nouissent à la place que Dieu leur assigne, sans s'inquiéter » qui les regarde ou qui ne les regarde pas, sans que les » humbles envient l'éclat des brillantes, sans qu'aucune demande » plus qu'il ne lui est donné de rosée et de soleil » (L. Veuillot, *Historiettes et Fantaisies*, 5e édition, 1888, p. 84). — Encore une fois, quel sérieux inconvénient trouverait-on à permettre qu'un enfant nourrisse son imagination et sa sensibilité de ces innocentes rêveries et n'y en aurait-il pas souvent un bien plus considérable à les dissiper impitoyablement, au risque de l'exposer ainsi à chercher ailleurs, pour ces facultés si actives à cet âge, un aliment autrement malfaisant ou dangereux ? Ne faut-il pas dire quelque chose de semblable des naïves légendes de Ste Agnès, de Ste Cécile, de Ste Catherine et autres, dont la vérité est plus ou moins suspecte aux savants actuels ? Notre complaisance en ce genre ne doit pourtant pas aller jusqu'à affirmer ou laisser entendre positivement que nous croyons vrai ce que nous savons certainement ou probablement ne pas l'être ; ce serait faire douter de la parfaite loyauté de nos avis, et nous exposer ainsi à provoquer à notre égard une juste défiance chez ceux que nous avons à diriger.

phares élevés sur nos côtes et dont la double lumière combinée en ligne droite conduit toujours au port. Mais où trouver les pilotes qui ne dévient pas ? On l'a dit : l'humanité est un pauvre cavalier qu'il est bien difficile de faire tenir au milieu de la selle ; il saute toujours au delà, tantôt à droite, tantôt à gauche. Occupez l'esprit du peuple d'une question quelconque ; il y mêlera toujours de la passion, de l'excès et une vraie superstition dans son genre. En politique comme en religion, dans l'appréciation des hommes et des choses, où trouver ces natures équilibrées qui s'arrêtent au point juste et à la limite de la sagesse ? Nous pouvons le désirer, mais espérer ce changement avant le grand jour de la résurrection, où tout sera restauré, ce serait, je crois, se faire une grande illusion et s'exposer à une déception continuelle. Il est donc très difficile que le peuple soit religieux sans y mêler quelques grains de superstition. Et quand je dis le peuple, j'entends une catégorie d'âmes plutôt qu'une caste de citoyens. Toute âme petite, étroite, ignorante, quels que soient son rang et sa condition, appartient par certains côtés au vulgaire. Il est très difficile qu'on s'occupe de religion sans y mêler toutes les petitesses humaines, toutes les vanités, tous les amours-propres, tous les secrets désirs d'un mer-

veilleux extraordinaire et souvent convoité par un mouvement du plus subtil orgueil (1). Dès lors que la religion se mêle au peuple, et elle le doit puisqu'elle doit sauver tout le monde, il faut s'attendre à tous les commérages, à tous les chuchotements des mesquines jalousies, à tous ces mélanges qui fatiguent les âmes droites. Ces dernières doivent s'armer de courage et de patience et n'être pas plus étonnées de ces nombreuses misères qu'on ne l'est en rencontrant de l'eau, de la boue et des marécages quand on va à la pêche. « Je ne crois pas qu'un homme, et moins encore une nation, puisse croire précisément ce qu'il faut, dit M. de Maistre : il y a toujours du plus ou du moins ». Ceux qui déclament contre la religion à cause des superstitions auront toujours beau jeu, et nous les prévenons nous-même que jamais le thème ne manquera à leurs récriminations. Ils auront raison en un sens quand ils diront la vérité sans exagération et avec prudence ; ils auront tort, et souverainement tort, toutes les fois qu'ils s'en serviront comme d'une arme pour attaquer et détruire la religion ... Supprimer la religion à cause des abus de la superstition ! Mais alors, si l'on est conséquent,

(1) Parfois aussi hélas ! d'un bas intérêt pécuniaire.

pourquoi ne pas demander la suppression de l'humanité elle-même à cause de ses nombreuses infirmités physiques ou morales ? Quand un homme n'aura pas toute la perfection possible dans la taille, qu'il sera boiteux, bossu, contrefait, vous demanderez sa suppression ! Quand un œil sera chassieux, borgne, de travers, supprimé ! Et les esprits mal faits, et les mauvais cœurs ! Où s'arrêterait-on en pareil chemin ?... D'ailleurs, voyez les conséquences de ce système. Quand on aura détruit la religion dans le cœur du peuple, il marchera à pas précipités vers l'abîme de l'impiété... Croyez-vous en outre que vous éviterez la superstition en confinant plus ou moins le peuple dans les régions de l'incrédulité ? Ce serait une très grave erreur. Un philosophe non suspect, l'homme le plus antichrétien de l'Allemagne, disait : « La superstition est dans la nature de l'homme. Voulez-vous la chasser tout à fait ? elle ira se cacher dans les coins et dans des réduits incroyables ». La cause de la superstition n'est point dans la religion ; elle est dans la nature de l'homme, dans notre ignorance, dans notre faiblesse, dans notre vanité et notre amour déréglé du merveilleux... Le jour où le peuple ne sera plus chrétien, il se fera des opinions monstrueuses, ridicules et qui peuvent le conduire à des crimes.

L'homme a besoin du merveilleux, parce qu'il possède en soi les germes de l'immortalité ; il lui faut des relations avec un autre monde, parce que sa vraie vie n'est point sur la terre et que les aspirations les plus hautes de son âme sont ailleurs. Vous ne changerez pas ces éléments éternels et immuables de notre nature. La vraie religion ne cherche pas à les détruire, mais elle les dirige et les perfectionne par la lumière de la vérité. D'où il résulte, comme le disait Chateaubriand, que lorsque le peuple sera irréligieux, il ira interroger la bohémienne ou chercher ses destinées dans les bigarrures d'une carte... On est bien près de tout croire quand on ne croit rien ; on a des devins quand on n'a plus de prophètes, des sortilèges quand on renonce aux cérémonies religieuses, et l'on ouvre les antres des sorciers quand on ferme les temples du Seigneur » (1).

Ces sages paroles renferment une bonne leçon de prudente tolérance à l'adresse des savants catholiques : convaincus, par une sérieuse étude, que certaines croyances populaires ne reposent que sur des fondements très débiles, ils prétendent souvent imposer leurs conclusions négatives à tous leurs lecteurs ou auditeurs et ils

(1) Mgr LANDRIOT, *La femme pieuse*, t. I, 12e entretien.

n'opposent à leurs contradicteurs qu'un insultant dédain ou de piquantes railleries. La chose est surtout choquante lorsque leur avis n'est pas partagé par quelques-uns de leurs confrères, aussi autorisés qu'eux dans la matière. Un tel dissentiment suffit pour expliquer et justifier les hésitations de ceux qui, incapables, faute de loisir ou de connaissances spéciales indispensables, de juger par eux-mêmes, sont obligés de s'en rapporter, au sujet de faits historiques ou scientifiques, à l'avis de juges plus compétents[1]. Il y aurait évidemment injustice et orgueil coupable à s'irriter contre eux à cause de ces hésitations.

APPENDICE

Pour compléter ce paragraphe, et écarter certains nuages qui pourraient amener des obscurités pénibles, nous répondrons brièvement à quelques

[1] C'est bien le cas, il faut l'avouer, pour la presque universalité des supérieurs ecclésiastiques qui sont nos guides dans la foi ; de là leur réserve à réprouver positivement bien des croyances fondées sur la tradition populaire, malgré le discrédit dans lequel elles sont tombées parmi les savants. On ne doit voir là qu'une marque de prudence et d'attention délicate à ne pas troubler et scandaliser les âmes des petits. Ils n'ont garde du reste, comme nous le ferons remarquer bientôt, de nous imposer eux-mêmes leur propre opinion sur des faits non dogmatiques.

objections qu'on pourrait élever contre les règles de conduite précédemment énoncées au sujet des croyances dont se nourrit souvent la piété populaire.

1° L'Église a inséré bon nombre de traditions pieuses dans les légendes de l'office divin que les prêtres sont obligés de réciter; elle a institué des fêtes en l'honneur de plusieurs des instruments de la Passion de Jésus-Christ et en souvenir de miracles ou d'apparitions miraculeuses; elle a accordé de larges indulgences à des pratiques de dévotion par lesquelles la mémoire de ces prodiges est célébrée; la liberté des savants chrétiens, quant à l'appréciation des fondements de ces croyances, n'est-elle point par là diminuée et restreinte? On peut répondre que l'autorité ecclésiastique a suffisamment manifesté, par ses principaux représentants et par les docteurs et les théologiens catholiques, que tout cela ne sort pas du cercle de l'exercice de son pouvoir disciplinaire et n'impose aucun devoir de soumission de l'intelligence, par rapport aux croyances qui sont à l'origine de ces manifestations pieuses. Cette autorité se montre évidemment très sage en se réservant l'approbation et la réglementation des ces manifestations, de manière à empêcher les abus qui pourraient s'y produire; mais, encore

une fois, elle ne prétend pas exercer ainsi une mission doctrinale, ni jouir d'un privilège spécial, autre que la grâce ordinaire accordée aux supérieurs légitimes dans l'accomplissement de leurs fonctions. En conséquence, à ceux qui entreprennent l'examen scientifique des faits qui sont l'objet ou l'occasion de certains actes de culte, on demande uniquement, si leurs conclusions ne concordent pas pleinement avec ce que les décrets ou les approbations disciplinaires du Saint-Siège, des Congrégations romaines ou des évêques auront supposé comme vrai ou comme probable, qu'ils énoncent ces conclusions sur le ton de respectueuse déférence dont un inférieur ne peut jamais se départir à l'égard d'une autorité particulièrement auguste.

2° D'autre part, n'importe-t-il pas, pour couper court aux reproches et aux railleries des incrédules et pour prévenir le scandale des faibles qui peut en résulter de montrer que des savants, tout en professant une sincère et complète soumission à l'autorité de l'Église catholique, sont libres de rejeter résolument des faits dont la science démontre la certaine ou la très probable fausseté? — D'après ce que nous venons de dire, le scandale, réel ou affecté, ne peut provenir que de ce qu'on ignore le véritable caractère des actes de

l'autorité ecclésiastique ; ignorance souvent voulue et entachée de mauvaise foi chez les incrédules, souvent exempte de toute faute chez les simples fidèles, mais dont une prudente défiance de leurs lumières leur fera éviter les inconvénients. Les savants, du reste, comme nous venons de le faire remarquer, ne sont nullement empêchés d'énoncer respectueusement leur avis au sujet de ces faits.

3° Mais enfin, les fidèles ne sont-ils pas exposés ainsi à honorer de fausses reliques ou même de faux saints, à regarder comme vrais de faux miracles, et n'y a-t-il pas dès lors, dans les manifestations pieuses fondées sur des croyances erronées, un réel caractère de superstition? Et l'Église, en encourageant et en imposant même ces pratiques, ne se rend-elle pas en quelque manière complice de cette superstition? — Non, il n'y a aucun danger semblable. Le culte des saints et des reliques des saints n'est pas un culte absolu, c'est un culte *relatif :* c'est-à-dire qu'il s'adresse aux créatures à raison du rapport qu'elles ont avec le Créateur, et par conséquent, en fin de compte, il s'adresse à Dieu ; s'il y a erreur dans le jugement que nous portons sur la réalité de ce rapport, il ne peut y en avoir sur la convenance de l'honneur que nous rendons à Dieu

en honorant ces objets, si nous croyons de bonne foi qu'ils ont avec lui ce rapport.

Ceci est rendu sensible, relativement aux reliques, par une sorte de parabole imaginée par un pieux écrivain. Supposons une famille, comptant parmi ses membres un général, qui jouit, à cause de ses belles qualités d'esprit et de cœur, de l'estime et de l'affection de tous ceux qui le connaissent. Ce général s'est distingué d'une manière très brillante dans une grande bataille, où par son génie et par sa vaillance il a fait triompher une cause éminemment juste ; la nouvelle de cette victoire apporte à la famille et aux amis du vainqueur une très vive joie. Quelques jours plus tard, se présente dans cette famille, un soldat inconnu, ayant à la main un chapeau d'officier supérieur, tout déformé et percé d'une balle ; il affirme que c'est le chapeau que portait le général à la glorieuse journée, que le chapeau est tombé dans la mêlée et que, se trouvant près de son chef, il l'a ramassé pour l'offrir à la famille de son général, où il serait sans doute conservé comme un précieux souvenir. On reçoit en effet avec bonheur la glorieuse relique ; on la fait monter sur un riche support, couvrir d'un beau cristal, et on la place, bien en évidence, dans le salon d'honneur. Quelque temps après, le général

vient faire une visite à sa famille; après les premières effusions, on s'empresse de le conduire devant le trophée, entouré de fleurs ce jour-là. « Eh bien! général, le reconnaissez-vous? — Non : qu'est-ce? — Mais c'est le chapeau que vous portiez le jour de votre grande victoire. — Ah! » De fait, le chapeau n'a pas été perdu, le général le possède toujours et il doit reconnaître que ses parents ont été les dupes d'un habile trompeur, qui leur a ainsi soutiré la riche récompense sur laquelle il comptait; le général se fâchera-t-il, raillera-t-il amèrement ses parents à cause des honneurs qu'ils ont rendus à la fausse relique? Ne sera-t-il pas au contraire touché et reconnaissant de ces marques d'affection? N'arrivera-t-il même pas peut-être que, voyant combien ils sont fiers et heureux de posséder ce souvenir, il juge à propos de les laisser dans leur innocente erreur? Oserait-on le blâmer bien fort de son silence? C'est ainsi que l'honneur rendu à de fausses reliques revient tout entier aux saints dont elles sont regardées comme étant les reliques véritables et, en leur personne, à Dieu.

De même, l'honneur qui serait rendu de bonne foi à ce qu'on pourrait appeler un *faux saint,* reviendrait à Dieu, parce que c'est Dieu qu'on honore dans la personne de celui qui est regardé

comme un ami particulièrement cher à Dieu ; ainsi l'honneur rendu à un homme que l'on regarde de bonne foi comme l'ami et l'ambassadeur d'un grand roi, quoiqu'il ne le soit en aucune manière, se rapporte évidemment au souverain qu'il est censé représenter.

Sans doute, ceux qui font partie du corps des supérieurs ecclésiastiques ont le devoir de ne pas déclarer à la légère et sans examen sérieux que tel homme est véritablement saint, que telle relique est bien authentique, que telle apparition ou tel miracle doivent être regardés comme s'étant certainement produits : le prélat qui se rendrait coupable de cette légèreté manquerait gravement à son devoir ; mais, sauf le cas de la canonisation solennelle, dans lequel la plupart des théologiens reconnaissent l'exercice d'une autorité infaillible, les supérieurs ecclésiastiques ne vont guère jusqu'à affirmer avec une assurance qui ne permet pas le doute, la certitude d'un fait particulier de ce genre : ils se contentent de déclarer qu'après mûr examen, ils jugent le fait suffisamment établi pour justifier les démonstrations pieuses qui se produisent à son occasion, et pour qu'en vertu de leur autorité disciplinaire, ils puissent eux-mêmes autoriser ces démonstrations et les encourager.

CHAPITRE V

Lumière que la foi infuse apporte à l'intelligence

Le Catéchisme du Concile de Trente nous enseigne clairement que le don de la foi infuse apporte à notre intelligence une lumière et une force surnaturelles, pour pénétrer dans la connaissance des vérités qui font l'objet de la révélation divine, bien plus avant que ne le permettent ses forces naturelles ; ce don de foi n'enlève cependant pas entièrement l'obscurité dont la faiblesse de notre vue intellectuelle laisse ces vérités enveloppées, tant que nous n'avons pas reçu l'infusion de la lumière de gloire [1]. Cette

[1] « Qu'on ne se figure pas que la connaissance de la foi » soit moins certaine, parce que les choses que la foi nous » propose à croire n'apparaissent pas directement à notre » regard. Si la lumière divine, qui nous les fait connaître, ne » nous en donne pas la parfaite clarté, elle ne nous laisse » pourtant pas le moindre doute à l'égard de leur réalité. » *Car Dieu qui fit jaillir la lumière des ténèbres, a fait* » *briller sa lumière dans nos cœurs*, afin que son évangile ne » fût point caché pour nous, comme il l'est *pour ceux qui* » *n'arrivent pas au salut* » (II *Cor.* IV. 6, 3). V. *Textes justificatifs.*

lumière de la foi ne consiste pas seulement dans la manifestation de vérités qui ne peuvent être connues que par la révélation divine; elle porte aussi sur les vérités qui peuvent à la rigueur être connues par la raison naturelle : par conséquent, elle n'appartient pas seulement à la foi *objective*, c'est-à-dire à la somme des vérités qui constituent l'objet de la foi, mais elle appartient aussi et principalement à la foi *subjective*, c'est-à-dire au mode de connaissance de la vertu de foi (1). C'est ce qui ressort encore nettement des paroles du Catéchisme qui suivent peu après (2).

Nous allons tâcher de nous rendre compte plus

(1) Comp. plus haut, p. 45, note 1.

(2) « Il y a une grande différence entre la sagesse chrétienne » et la sagesse de ce monde. Celui-ci, guidée seulement par la » lumière naturelle, s'élève peu à peu, par la considération » des effets produits et des phénomènes sensibles, et ne » parvient enfin, qu'après de longs travaux, à une certaine vue » des *perfections invisibles de Dieu* (*Rom.* I. 20), à reconnaître » et à comprendre qu'il est la cause et l'auteur de tout ce qui » existe. L'autre, au contraire, perfectionne tellement la péné- » tration de l'esprit humain qu'il peut s'élever aisément » jusqu'au ciel, et dans la clarté divine dont il est environné, » contempler d'abord la source éternelle de toute lumière et » ensuite de toutes les choses inférieures ; de manière que nous » connaissons par expérience et avec une extrême joie que » *nous avons été appelés des ténèbres à une admirable lumière*, » comme le dit le prince des apôtres (I PET. II. 9), et que » *notre foi nous fait éprouver un ravissement inénarrable* ». V. *Textes justificatifs*.

distinctement de ce que comporte cette *lumière* de la foi.

I. Une première question, d'apparence assez subtile (1), qui se présente en cette étude, se rapporte à ce qu'on a appelé les *préliminaires* de la foi.

Pour adhérer fermement à une vérité, sur le témoignage de Dieu, il faut au préalable un double acte de l'intelligence : la conviction de la véracité infaillible de Dieu et la connaissance certaine du fait de la révélation divine de la vérité en question.

Le premier de ces actes se conçoit facilement comme résultant spontanément du sentiment de confiance filiale que donne l'infusion de la vertu de foi substantiellement surnaturelle (2). Mais en est-il de même du second ? L'acte de l'intelligence, par lequel nous jugeons avec une entière assurance que Dieu a révélé telle vérité, est-il aussi un acte substantiellement surnaturel et un effet direct de ce sentiment filial infus qui commande le premier ?

(1) Comme on le verra par la conclusion, il n'y a aucun inconvénient à ne pas s'en préoccuper ; nous croyons devoir en dire un mot, pour l'intégrité de la doctrine.

(2) Comp. plus haut, pp. 145-147.

Suarez soutient énergiquement l'opinion affirmative; selon lui, l'acte de foi théologale ne s'appuie aucunement sur des connaissances acquises par la science ou par la foi humaine. Dans cet acte, non seulement la croyance ferme à la véracité de Dieu, mais aussi la croyance au fait de la révélation divine, reposent uniquement sur le sentiment surnaturel infus par Dieu. Lorsqu'un père affirme quelque chose à son enfant, lequel a pour lui une estime et une affection sans réserve, l'enfant, pour croire immédiatement et sans aucune hésitation ce que son père lui affirme, n'a pas besoin de se demander anxieusement si son père ne le trompe pas et si c'est bien son père qui lui parle : les deux faits lui apparaissent également indubitables par l'effet de son instinct filial; ainsi l'âme qui possède la vertu de la foi infuse, embrasse dans un même acte et l'affirmation de la véracité de Dieu et celle du fait de la révélation faite par lui. — La raison sur laquelle se fonde principalement cette opinion, c'est que, sans cela, l'acte de foi ne pourrait pas être dit absolument et substantiellement surnaturel, puisque l'un de ses éléments ne reposerait pas uniquement sur l'action divine, mais s'appuierait principalement sur une connaissance qui n'est pas hors de la portée des énergies naturelles de notre

esprit. Et cela semble au grand théologien ne pouvoir se concilier avec les définitions formelles de l'Église (1).

La plupart des théologiens modernes jugent l'opinion de Suarez absolument inadmissible : l'adopter, c'est, à leurs yeux, introduire dans la foi surnaturelle un élément inexplicable. C'est « recourir à je ne sais quelle manifestation ineffable, à je ne sais quelle vue obscure d'un Dieu parlant dans la nuée, c'est rendre impossible toute théorie psychologique de la foi, et c'est, il est à craindre, donner au regard d'un incroyant, et peut-être de quelques catholiques, à l'acte fondamental de notre religion, les apparences d'un faux mysticisme, quelque chose comme d'une initiation aux mystères antiques » (2).

Je ne pense pas que la théorie de Suarez soit aussi difficile à justifier que le supposent les lignes que nous venons de transcrire.

Remarquons d'abord que Suarez ne rejette nullement, comme préparation régulièrement nécessaire à l'acte de foi surnaturel chez les adultes, la connaissance, par la raison naturelle, des motifs de crédibilité (3), que cette connaissance

(1) V. *Textes justificatifs*.
(2) BAINVEL, p. 169.
(3) SUAREZ, *De fide*, disp. IV, sect. II, nn. 3, 6, 7.

s'appuie sur l'étude directe ou sur la certitude relative dont doit se contenter la foi des simples, aidée du secours d'une grâce accidentellement surnaturelle (1) et par laquelle se démontre le caractère rationnel de la foi (2). Cela ne doit pas empêcher de juger que l'acte de foi théologale proprement dit, dégagé de tout ce qui le prépare et lui est encore extérieur, repose uniquement sur un sentiment instinctif de confiance filiale; or c'est dans ce sentiment que consiste le don surnaturel directement infus par Dieu, lequel peut parfaitement être censé comprendre en outre, la confiance en l'autorité de l'Église, cet organe infaillible de Dieu dans la communication de la révélation (3).

---

(1) SUAREZ, *De fide*, disp. IV, sect. I, nn. 6, 7.

(2) Comp. plus haut, pp. 173-176, 188-193.

(3) Je ne vois pas du tout que le système de Suarez rende impossible une théorie psychologique de la foi, c'est-à-dire une analyse bien logique de la suite des actes qui entrent comme éléments dans l'ensemble de l'acte de foi, pourvu que l'on n'exclue pas de ces éléments le don divin qui en est le principal. Je n'y vois non plus, à moins de s'égarer dans les vagues rêveries des modernistes si énergiquement condamnées par Pie X, rien qui ressemble à un faux mysticisme. L'adhésion, peut-être irraisonnée, mais non déraisonnable (comp. plus haut, p. 149), aux mystères révélés, semble absurde et ridicule à ceux qui n'ont pas reçu le don de la foi ou qui ont laissé tellement étouffer son activité en eux qu'il n'y exerce pour ainsi dire plus d'influence; c'est d'eux que

Cependant la théorie de Suarez sur le caractère purement surnaturel du double élément de l'acte de foi ne s'impose, ni par l'enseignement de l'Église, ni par l'accord des théologiens, ni par la force des arguments théologiques (1), au point qu'on doive se croire obligé de la suivre. Nous sommes donc ici en présence d'une de ces questions sur lesquelles les théologiens ne sont pas parvenus à se mettre d'accord et dont nous n'aurons probablement la solution nette que dans la vie future.

Newman disait : « Un grand nombre de ceux qui font profession du christianisme croient vraiment par une pure habitude » ou à peu près. Si leur cœur n'est pas intéressé à la religion, » on peut, avec raison, les appeler des chrétiens purement » héréditaires » [*University Sermons*, serm. XII], ou des chrétiens anémiés par le contact d'un air impur; il n'y a là rien de bien redoutable ou d'étonnant : c'est plutôt le contraire qui devrait surprendre (comp. plus haut, p. 188, note 1).

(1) Ainsi, à son argument principal, on peut, semble-t-il, répondre comme suit : de même que dans la disposition de l'âme qui constitue la vertu de foi, il y a comme une combinaison de la puissance naturelle de l'intelligence avec la sève surnaturelle infuse (comp. plus haut, pp. 142, 143), de même on peut très bien supposer, dans l'acte de foi, une sorte de combinaison : d'une part, la connaissance du *fait* de la révélation, acquise par la force naturelle de l'intelligence, puissamment aidée elle-même par une grâce accidentellement surnaturelle; d'autre part, la vertu de foi infuse, substantiellement surnaturelle, qui en constitue l'élément principal.

II. Quelle que soit l'opinion qu'on adopte sur cette première question, l'acte de foi suppose une double grâce : l'une certainement substantiellement surnaturelle, qui nous donne une pleine et ferme confiance dans l'infaillibilité et la véracité de Dieu et dans celle de l'Église, son organe ; l'autre, peut-être accidentellement surnaturelle, qui nous fait admettre avec une entière assurance le fait de la révélation de telles et telles vérités particulières [1] ; cette double grâce suffit largement pour justifier le titre de *lumière,* que l'enseignement catholique attribue au don de la foi infuse : par elle, en effet, notre intelligence possède un trésor de connaissances extrêmement précieuses, d'une certitude parfaite, telle que sa puissance naturelle ne pourrait jamais lui en donner, et dont la plupart sont même absolument inaccessibles à cette puissance.

III. Mais il y a plus : suivant des maîtres illustres de la science sacrée, le don de la foi infuse communique à l'intelligence, une puissance qui met cette faculté au dessus des conditions

[1] Chez le fidèle, vivant dans les conditions normales de la vie chrétienne, ce second assentiment reposera sur la proposition de ces vérités, par les organes que nous avons considérés dans le chapitre précédent.

normales de son activité naturelle; la foi lui donne une sorte de vue intuitive, analogue à ce qu'on appelle, dans les conceptions de l'esprit humain, le *génie* (1), qui fait saisir nettement, d'un coup d'œil, des vérités que le commun des hommes ne parvient à atteindre que d'une manière bien vague et bien défectueuse au prix d'une longue série de pénibles déductions.

Cette puissance de perception surnaturelle, jointe au trésor des vérités qui font l'objet de notre foi, justifie pleinement la comparaison par laquelle on marque, entre l'intelligence humaine privée du don de la foi et celle qui a reçu ce don précieux, une différence analogue à celle qui se trouve entre l'observateur qui examine des phénomènes très peu apparents, par le seul instrument de sa vue naturelle, et celui dont les yeux sont armés d'un puissant microscope : grâce au secours de son appareil, le second aperçoit nettement dans une goutte d'eau, par exemple, une foule de

(1) « L'acte de l'intelligence par lequel une personne illettrée croit à l'évangile sur la parole de celui qui l'instruit, peut être analogue à la sagacité d'un grand écrivain ou d'un grand général, une grâce surnaturelle faisant pour la raison sans culture ce que le génie fait pour eux » (NEWMAN, *University Sermons*, serm. XI).

détails curieux qui échappent complètement au premier (1).

VI. Mais les âmes favorisées de ces lumières surnaturelles ont-elles la conscience certaine de la réalité de cette faveur en elles? En d'autres termes, peuvent-elles être assurées d'avoir en elles la vertu surnaturelle de foi?

Régulièrement, non. Il faut dire à l'égard de la vertu surnaturelle de foi, ainsi que des autres vertus infuses, ce que S. Thomas et le Concile de Trente disent à ce sujet par rapport à la grâce sanctifiante : à moins d'une révélation privée spéciale et très extraordinaire, nous ne pouvons savoir avec une certitude absolue que nous possédons en nous la grâce sanctifiante (2). De même,

---

(1) Un apologue plus frappant encore que cette comparaison peut être emprunté au grand philosophe païen Platon, lorsqu'il essaie de faire saisir la forte supériorité de la connaissance du savant qui contemple les *idées pures*, objet propre de la science, sur la connaissance des ignorants ou hommes vulgaires. Il suffit de remplacer, dans la page du philosophe où cet apologue est développé, le terme de *science* par celui de *foi* et le terme d'*ignorance* par celui de *raison naturelle*. Nous citerons des extraits de cette éloquente page dans l'Appendice au présent chapitre. Voir aussi plus haut p. 255, note 2.

(2) S. Th., 1. 2. q. 111, a. 4. — Conc. Trid., sess. VI, *De iustificatione*, c. IX.

nous ne pouvons, à moins d'une révélation personnelle spéciale, reconnaître avec une entière certitude, par aucune observation de fait sensible ou de conscience, la présence de la vertu infuse de foi dans notre âme; nous pouvons seulement, lorsque la foi surnaturelle est arrivée en nous à un certain degré d'intensité, en constater l'existence avec une probabilité plus ou moins grande, qui peut aller jusqu'à une véritable certitude morale (1). Les indices qui amènent à cette certitude sont principalement, d'une part, les sentiments de sécurité, de paix de l'âme et de satisfaction de nos aspirations les plus pures et les plus élevées, produits et entretenus en nous par nos actes de foi; d'autre part, la constatation, chez les incrédules, même chez ceux que nous voyons doués d'une puissance d'esprit naturelle très remarquable, de la difficulté, disons mieux de l'impossibilité où ils se trouvent de croire à des vérités qui nous apparaissent à nous d'une clarté éblouissante et qui, en même temps, nous fortifient et nous consolent.

(1) L'absence d'une certitude plus grande est une des épreuves de notre vie d'exil sur la terre et doit être compensée par l'exercice énergique de la vertu d'espérance.

(2) Cf. SUAREZ, *De gratia*, lib. IX, c. XII. Comp. plus haut, p. 188, note 2.

V. Enfin, une question qui peut offrir aussi quelque intérêt, c'est celle de savoir si la science humaine, en particulier la science philosophique et la science théologique, apporte quelque secours à la certitude subjective de la foi.

Il pourrait sembler, au premier abord, que la réponse affirmative ne soit pas douteuse : pour des points de la doctrine chrétienne qui semblaient absolument inintelligibles à la raison humaine, on a vu si souvent toute difficulté écartée par l'explication qu'en donnait S. Thomas d'Aquin ou quelque autre grand théologien, qu'on pourrait croire que les enseignements de la révélation n'offrent aucun nuage troublant à leur esprit. L'expérience montre qu'il est loin d'en être ainsi : le théologien le plus savant, s'il n'est pas profondément humble, de manière à mériter par cette humilité une abondante effusion du don de la foi, n'est pas moins exposé à de douloureuses tentations contre la foi, que le fidèle illettré qui ne possède que les plus élémentaires notions du catéchisme des enfants. On peut même affirmer hardiment le contraire. Newman explique, d'une manière aussi simple que fine, cette apparente anomalie.

« Analyser les opérations de notre esprit, dit-il [1], n'est pas le plus sûr moyen de nous pré-

[1] *Grammar of assent*, chap. VII, § 1.

server des doutes. On ne touche pas aux racines profondes de la pensée et de l'action sans les affaiblir toutes deux. Parfois on ne peut se passer d'argumenter pour arriver à la certitude; mais comme tant d'autres alliés nécessaires, il n'est pas toujours facile de congédier le raisonnement lorsqu'il a fini sa nécessaire besogne... Objections et difficultés continuent à faire de l'impression sur l'esprit... On ne doute pas, ce serait absurde; mais on garde l'idée que le doute serait possible, on est importuné par des souvenirs sophistiques; on est certain, et il semble qu'on ne le soit plus. Ces *muscae volitantes* (1), traversant en tous sens le champ de la vision intellectuelle, rendent celle-ci moins lucide et moins complète. On n'est pas responsable. On sait que ces ennuyeux visiteurs ne méritent aucune attention. Ils sont là néanmoins, qui nous agacent et nous émeuvent, et nous sommes tentés de préférer à nos certitudes la tranquille sécurité des préjugés les moins raisonnables. — Les saints peuvent souffrir d'imaginations où ils n'ont aucune part : ainsi en est-il de ceux qui ont appliqué leur raison raisonnante aux questions religieuses. Ils restent encombrés des lambeaux des controverses anciennes... Les questions déjà

(1) Mouches qui voltigent.

résolues deviennent problématiques, on voit soudain des vides dans la trame des raisonnements d'autrefois, on s'arrête à ces difficultés insondables qu'aucune analyse n'éclaircit et auxquelles seuls le bon sens et l'effort d'une volonté saine peuvent tenir la main haute. D'où vient le mal?... Qu'est-ce qu'un être qui n'a pas de commencement? Lui qui peut tout, pourquoi permet-il la souffrance, et s'il la permet, comment parler de son amour infini?... Comment des actes éphémères peuvent-ils décider d'un sort éternel?... Encore un coup, ce ne sont là que des tentations. La foi jouit toujours d'une certitude grave, profonde, sûre et prudente comme l'expérience de l'âge mûr. Mais ce n'est plus l'adhésion facile, prompte, généreuse et irréfléchie de la jeunesse ».

Cette adhésion sans ombre d'hésitation est relativement aisée à l'esprit naïf, sans culture, mais doué du don de la foi et vivant dans un milieu où il est à l'abri des influences délétères de l'incrédulité positive; c'est l'intensité du don de la foi qui la rend facile aux esprits cultivés. Et cette intensité ne s'obtient généralement qu'au prix d'efforts généreux dans l'exercice des vertus chrétiennes et principalement de l'humilité; malheureusement, l'effet naturel de la science humaine, c'est d'enfler l'esprit d'orgueil.

APPENDICE

Extrait du Dialogue philosophique [1] de Platon, intitulé « De la République », liv. VII [2]

« S. Pour avoir une idée de la conduite de l'homme par rapport à la science et à l'ignorance, figure-toi la situation que je vais te décrire. Imagine un antre souterrain, très ouvert dans toute sa profondeur du côté du jour ; et dans cet antre, des hommes retenus depuis leur enfance par des chaînes qui leur assujettissent tellement les jambes et le cou qu'ils ne peuvent ni changer de place ni tourner la tête et ne voient que ce qu'ils ont en face. La lumière leur vient d'un feu allumé à une certaine distance derrière eux. Entre ce feu et les captifs s'élève un chemin, le long duquel imagine un petit mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et au dessus desquelles apparaissent les merveilles qu'ils montrent. — D. Je vois cela. — S. Figure-toi encore

---

[1] Supposé avoir eu lieu entre Socrate et quelques-uns de ses disciples (interlocuteurs : S. et D.).

[2] *Œuvres de Platon*, trad. V. Cousin, t. X (Paris, 1834), p. 64.

qu'il passe le long de ce mur des hommes portant des objets de toute sorte qui paraissent ainsi au dessus du mur, des figures d'animaux en bois ou en pierre et de mille formes différentes; et naturellement, parmi ceux qui passent, les uns se parlent entre eux, d'autres ne disent rien. — D. Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers. — S. Voilà pourtant ce que nous sommes. Et d'abord, crois-tu que dans cette situation ils verront autre chose, d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés, que les ombres qui vont se retracer, à la lueur du feu, sur le côté de la caverne exposé à leurs regards? — D. Non, puisqu'ils sont forcés de rester toute leur vie la tête immobile. — S. Et les objets qui passent derrière eux, de même aussi n'en verront-ils pas seulement l'ombre? — D. Sans contredit. — S. Or, s'ils pouvaient converser ensemble, ne crois-tu pas qu'ils s'aviseraient de désigner comme les choses mêmes les ombres qu'ils voient passer? — D. Nécessairement. — S. Et si la prison avait un écho, toutes les fois qu'un des passants viendrait à parler, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler l'ombre même qui passe sous leurs yeux? — D. Oui. — S. Enfin, ces captifs n'attribueront absolument de réalité qu'aux ombres? — D. Cela est inévitable.

» S. Supposons maintenant... qu'on détache un de ces captifs, qu'on le force sur le champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder du côté de la lumière. Il ne pourra faire tout cela sans souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres ... Ne penses-tu pas qu'il sera fort embarrassé et que ce qu'il voyait auparavant lui paraîtra plus vrai que ce qu'on lui montre? — D. Sans doute. — ... S. Ce n'est que peu à peu que ses yeux pourront s'accommoder à cette région supérieure... Se rappelant alors sa première demeure, et ce qu'on y appelait sagesse, et ses compagnons de captivité, ne se trouvera-t-il pas heureux de son changement et ne plaindra-t-il pas les autres? — D. Tout à fait. — S. Et s'il y avait là-bas des honneurs, des éloges, des récompenses publiques établies entre eux pour celui qui observe le mieux les ombres à leur passage, qui se rappelle le mieux en quel ordre elles ont coutume de précéder, de suivre ou de paraître ensemble, et qui par là est le plus habile à deviner leur apparition, penses-tu que l'homme dont nous parlons fût encore bien jaloux de ces distinctions et qu'il portât envie à ceux qui sont les plus honorés et les plus puissants dans ce souterrain? Ou bien... ne préférera-t-il pas mille fois... souffrir

tout au monde que de revenir à sa première illusion et de vivre comme il vivait? — D. Je ne doute pas qu'il ne soit disposé à tout souffrir plutôt que de vivre de la sorte.

» S. Imagine (maintenant) que cet homme redescende dans la caverne et qu'il aille s'asseoir à son ancienne place. Dans ce passage subit du grand jour à l'obscurité, ses yeux ne seront-ils pas comme aveuglés ? — D. Oui vraiment. — S. Et si, tandis que sa vue est encore confuse et avant que ses yeux soient remis et accoutumés à l'obscurité..., il lui faut donner son avis sur les ombres et rentrer en dispute à ce sujet avec ses compagnons qui n'ont pas quitté leurs chaînes, n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens ? Ne diront-ils pas que, pour être monté là-haut, il a perdu la vue ; que ce n'est pas la peine de sortir du lieu où ils sont, et que si quelqu'un s'avise de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faut le saisir et le tuer si c'est possible ? — D. Cela est fort probable.

» S. Voilà précisément l'image de notre condition. L'antre souterrain, c'est ce monde visible. Le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil. Ce captif qui monte à la région supérieure et la contemple, c'est l'âme qui s'élève dans l'espace intelligible... »

SOUS-SECTION II

La vertu théologale d'espérance

CHAPITRE I

Caractères et objets de la vertu d'espérance

La vertu d'espérance comprend un double sentiment : 1° le désir de la béatitude surnaturelle que Dieu nous a assignée comme terme et fin immédiate à poursuivre pendant notre vie mortelle sur la terre ; 2° la confiance d'arriver à la possession de cette béatitude, en obtenant de Dieu les grâces qui nous sont nécessaires pour y arriver et que lui seul peut nous donner.

I. La foi nous enseigne que Dieu nous a créés par un acte parfaitement libre de sa bonté infinie, servie par sa sagesse et par sa puissance, et qu'il

a donné pour fin à notre existence, sa gloire à procurer par notre béatitude surnaturelle. Cette béatitude est un état où toutes les nobles aspirations de notre nature recevront une pleine satisfaction ; nous y jouirons en outre de la possession du bien infini d'une manière bien supérieure à ce que comporte notre capacité naturelle et celle d'une créature quelconque ; ce qui ne peut se réaliser que par le don d'une faculté nouvelle absolument surnaturelle.

Il est évident que notre intelligence, éclairée par la connaissance de cette vérité, doit proposer à notre volonté l'acquisition de la béatitude surnaturelle comme notre souverain bien ; à ce bien suprême, il faut que tous les autres biens qui peuvent s'offrir à nous soient complètement subordonnés ; il faut que jamais aucun d'eux ne puisse raisonnablement lui être préféré et que tous lui soient sacrifiés lorsqu'un tel sacrifice est nécessaire pour ne point perdre ou mettre en péril ce bien suprême.

C'est dans ce sentiment d'estime pratique de la béatitude surnaturelle, embrassé par notre intelligence et par notre volonté, sous l'action du don surnaturel conféré par Dieu, que consiste le premier élément de la vertu théologale d'espérance.

La perfection de ce sentiment se manifeste d'autant plus grande qu'il rend l'âme capable de faire plus généreusement le sacrifice des biens particuliers et des jouissances que les instincts de ses facultés naturelles la portent à rechercher [1].

Il est très avantageux, pour bien établir en nous le premier élément de la vertu d'espérance, d'imprimer dans notre esprit une vive image de cet état de béatitude qui sera notre vie définitive, sans interruption, ni altération, pendant l'éternité ; il faut nous familiariser avec cette image, la considérer, non pas comme un rêve ou une fantaisie poétique d'un caractère vague et incertain, mais comme une réalité solide, qui nous est destinée et dont jouissent déjà bien des âmes que nous avons connues sur la terre, dont nous jouirons nous-mêmes dans un avenir prochain ; seule cette béatitude répond à l'ardente soif de bonheur qui se trouve en nous, et auprès d'elle toute autre vie et toute autre jouissance ne méritent aucune estime, si ce n'est comme préparation ou avant-goût de celle-là.

C'est à l'ignorance où l'on se tient par rapport à la vie réelle des bienheureux, c'est aussi à l'empire tyrannique que les facultés de notre vie

[1] Il y a là un sujet d'immense consolation pour l'âme qui s'est consacrée à Dieu par les vœux de religion.

animale exercent sur nos facultés spirituelles, qu'il faut attribuer cette sorte d'indifférence souvent exprimée, même dans des milieux très chrétiens, par cette déplorable parole : « Le ciel, c'est beau, mais... qu'il vienne le plus tard possible ! » Le sentiment, au contraire, qui doit se produire chez l'homme de foi, c'est celui qui fait dire : « Le ciel est proche, acceptons donc résolument les luttes et les épreuves de notre vie présente. »

Mais n'est-ce pas rabaisser l'exercice des vertus chrétiennes et religieuses, que de leur assigner comme mobile l'aspiration au bonheur, c'est-à-dire à la jouissance ? N'y a-t-il pas beaucoup plus de grandeur à les pratiquer pour des motifs plus désintéressés, tels que le sentiment du devoir, l'aspiration à la perfection, l'amour de Dieu, en laissant de côté toute considération de salaire ou de récompense ?

Rien n'empêche, peut-on répondre d'abord, que, tout en ayant toujours clairement devant les yeux l'image de notre future béatitude, comme principe de joie et de dilatation du cœur et de reconnaissance envers Dieu, nous ne pratiquions la vertu sous l'influence d'autres motifs qui paraissent plus élevés : tous les chrétiens savent que leurs actes sont d'autant plus parfaits, qu'ils sont inspirés par un principe de charité plus pure.

En particulier, le mobile du sentiment du devoir, de l'aspiration à la perfection, de l'amour de Dieu, peut aisément se rattacher à la tendance vers la béatitude éternelle et vient en quelque manière la renforcer. En effet : *a*) Nous savons, par un sentiment naturel instinctif et surtout par la révélation, que nous sommes créés pour le bonheur parfait ; en aspirant à ce bonheur et en y tendant par notre activité, nous nous conformons donc, pour le gouvernement de notre vie, aux vues du Créateur sur nous ; c'est dans cette conformité que se trouve la règle suprême de tous nos devoirs. *b*) L'état de béatitude constitue la suprême perfection de notre être, de nos facultés, de notre activité ; y tendre, c'est donc tendre à notre suprême perfection. *c*) L'élément principal, essentiel, de la béatitude surnaturelle, c'est l'amour parfait de Dieu, résultant de la connaissance parfaite que nous aurons de son infinie perfection et amabilité, et exercé dans l'union intime et éternelle avec lui. Quelle tendance plus noble peut s'offrir à notre amour pour Dieu, tel que nous pouvons l'avoir sur la terre (1) ?

(1) Ajoutons à cela le puissant aliment que donne à notre amour pour Dieu l'admiration des biens et des délices que son amour paternel nous destine en héritage, et en récompense de la moindre marque d'amour filial que nous lui aurons donnée ici-bas.

Même sous son aspect le moins élevé, — par exemple, dans la considération de l'affranchissement des souffrances de la vie présente, physiques, intellectuelles ou morales, — l'espérance de la béatitude nous est souvent fort utile et quelquefois nécessaire pour triompher des tentations et des résistances de notre nature sensible. C'est un acte de prudence et d'humilité bien raisonnable de ne pas nous priver de cette arme ; s'en servir à propos, c'est la donner comme défense et comme appui à ce qu'il peut y avoir de plus élevé dans les motifs de nos vertus.

En somme donc, la vertu d'espérance, en tant qu'elle comprend l'aspiration à la béatitude (1), constitue pour les chrétiens imparfaits, le moyen principal et pratiquement indispensable d'arriver au salut ; elle est aussi un nouveau trait de beauté pour les âmes arrivées à un haut degré de perfection : elle constitue une manifestation de reconnaissance filiale pour la tendresse et la libéralité du père céleste, un principe de générosité et de force, une précieuse garantie contre les dangers toujours possibles, dont la vraie humilité ne perd jamais la conscience (2).

---

(1) Aspiration qui entraîne naturellement la crainte salutaire de tout ce qui pourrait causer la perte du bien espéré.

(2) Aussi l'Église a-t-elle signalé à la réprobation des fidèles l'erreur des quiétistes qui prétendaient affranchir les âmes

II. Le second élément, c'est la confiance, le sentiment qui naît de la conviction où nous sommes que, si nous employons les moyens qui sont à notre portée et si nous usons des secours qui nous sont assurés, nous arriverons à la possession du bien qui est l'objet de notre désir.

L'objet principal de la vertu d'espérance est la possession de la béatitude surnaturelle que Dieu nous destine ; les objets secondaires et connexes avec l'objet principal, sont les dons et les secours de Dieu, nécessaires pour arriver à cette béatitude.

Les objets secondaires peuvent se réduire à deux : le pardon des péchés par lesquels nous aurions pu perdre nos droits à la béatitude, et les grâces actuelles qui nous rendent capables d'exercer les actes des vertus chrétiennes, actes par lesquels, selon l'ordre fixé par la providence divine, nous devons, dans le cours de notre vie mortelle, mériter la béatitude à laquelle nous sommes appelés.

Nous considérerons dans les chapitres qui suivent : les biens et les jouissances que nous donnera l'état de béatitude surnaturelle (chap. II) ;

---

saintes du soutien de l'espérance, comme si cette vertu était une marque de faiblesse dans l'exercice de la charité divine, et une ombre qui ferait tort à l'éclat de cette charité.

la confiance dont nous devons être animés à l'égard des deux objets secondaires de l'espérance chrétienne, le pardon de nos péchés (chap. III) et les grâces nécessaires pour bien vivre sur la terre (chap. IV) ; enfin, la confiance qui doit nous faire attendre avec une paisible assurance, la pleine possession de la vie éternelle qui constitue l'objet principal de notre espérance (chap. V).

Cette triple confiance doit reposer sur la bonté infinie et sur les promesses de Dieu, telles que nous les connaissons par les enseignements de Jésus-Christ et de l'Église.

N'oublions pas que la vertu théologale d'espérance est une vertu infuse, c'est-à-dire, un don substantiellement surnaturel et dans sa présence en nos âmes et dans tous ses développements et progrès. Nous devons donc en acquérir la perfection, non pas principalement par les convictions que peut nous donner l'étude des fondements de notre confiance, mais par d'ardents désirs et par une humble et constante prière qui provoquent la libéralité divine [1].

---

[1] Comp. plus haut, pp. 159-162.

CHAPITRE II

Biens et jouissances de l'état de béatitude surnaturelle [1]

Les privilèges de l'état de béatitude sont, les uns *absolument* surnaturels, qui ne peuvent être

---

[1] Tout ce que nous dirons au sujet de la béatitude céleste est tiré de l'enseignement des théologiens les plus éminents, particulièrement de S. Thomas d'Aquin et de Lessius (dans son opuscule *De summo bono et aeterna beatitudine hominis*) qui eux-mêmes fondent leur doctrine sur les données de la révélation divine et sur les conséquences qui en découlent logiquement. — Un principe fondamental de cette doctrine, c'est que, dans le ciel, la toute-puissance de Dieu est employée par son amour à combler de joie, à rassasier d'un torrent de délices, les âmes pour qui le temps de l'exil et de l'épreuve est passé, et dont la vie consiste désormais à posséder le bonheur parfait pour lequel Dieu les a faites, sans mélange d'aucune souffrance (cf. LESSIUS, op. cit., l. II, c. XVIII). — En conséquence, tout ce qui peut être ici-bas un principe de noble jouissance pour la nature humaine et ne met pas obstacle à une jouissance d'un ordre supérieur, se trouve dans cet état bienheureux, avec une éminence de plénitude et de perfection que notre esprit, actuellement, n'est pas capable de comprendre. En nous figurant cette perfection portée au plus haut degré qu'il nous soit possible de concevoir, nous n'avons pas à craindre d'exagérer ; nous sommes sûrs, au contraire, de demeurer toujours bien au-dessous de la réalité.

naturels à aucune créature (1), les autres *relativement* surnaturels (2), qui surpassent la capacité naturelle de l'homme, mais qui pourraient être des propriétés naturelles de créatures d'un ordre supérieur (3).

Nous considérerons la béatitude dans son état complet, telle qu'elle sera après la résurrection des corps, et particulièrement : 1° Les prérogatives et les jouissances résultant des conditions dans lesquelles se trouveront les corps glorifiés des élus ; 2° les jouissances de nos facultés naturelles de connaissance ; 3° les jouissances de nos facultés affectives naturelles ; 4° les jouissances propres à la vision béatifique.

§ 1. — Prérogatives des corps glorifiés

D'après la doctrine expresse et nette de S. Paul (I. *Cor.* xv. 44), *notre corps animal ressuscitera à l'état de corps spirituel,* c'est-à-dire que, tout

(1) Comp. plus bas, § 4.

(2) Les privilèges de cette seconde catégorie sont plutôt appelés, par la plupart des théologiens, des avantages *préternaturels*, c'est-à-dire qui *dépassent* la *nature* dans laquelle ils se trouvent.

(3) Comp. plus bas, § 1-3.

en conservant la matière et les formes sensibles dont il se compose actuellement, il sera affranchi des conditions de la matière qui paralysent ou entravent plus ou moins les opérations de la nature spirituelle, et acquerra des qualités qui de leur nature sont propres aux êtres purement spirituels.

Ainsi dans la vie glorieuse, après la résurrection générale, tous les besoins de la vie végétative [1] seront supprimés ; le corps, en effet, sera conservé, par une action spéciale de la toute-puissance divine, dans son intégrité, sans avoir besoin de réparer les pertes qu'il subit constamment ici-bas par l'action naturelle des forces physiques qui s'agitent en lui et autour de lui. Avec ces besoins disparaîtront aussi les fonctions et les appétits qui portent actuellement notre nature animale, par la sensation de l'attrait du plaisir ou par celle de la souffrance physique, à la satisfaction de ces besoins : la faim, la soif, le sommeil, les excitations des désirs charnels.

De plus, les corps glorifiés auront certaines qualités positives, qui les feront participer aux perfections des natures angéliques.

Les théologiens catholiques sont unanimes à

[1] Comp. plus haut, Introduction (pp. 7-9).

compter quatre propriétés de ce genre : l'impassibilité, l'agilité, la subtilité et la clarté (1).

I. *L'impassibilité* ou *incorruptibilité* affranchit les corps bienheureux de toute lésion, de toute infirmité ou altération et, par conséquent, de la mort ou dissolution de l'être ; mais cette impassibilité n'ira pas jusqu'à empêcher toutes les impressions ou modifications des organes qui sont produites sur et par le système nerveux sous l'influence des objets extérieurs. Les bienheureux seront capables de toutes les activités sensitives qui n'apportent aucune entrave aux activités et aux jouissances des facultés supérieures ; à plus forte raison, de celles qui favorisent ces activités supérieures. Et même, les organes des facultés sensitives seront doués d'une puissance d'activité bien plus grande que celle à laquelle ils ont pu atteindre ici-bas (2).

II. *L'agilité* permettra aux bienheureux de se transporter d'un endroit à un autre, quelle que

(1) Il y a, au sujet du principe formel et de certaines activités de ces propriétés, bien des questions subtiles, sur la solution desquelles les théologiens ne sont pas d'accord. Nous nous abstiendrons de les indiquer ici.

(2) Cf. S. Th., Suppl. q. 81, a. 4.

soit la distance, avec la rapidité de la pensée (1). Ils pourront aussi transporter avec la même rapidité des masses matérielles considérables (2).

III. La *subtilité* leur permettra de traverser les obstacles matériels qui empêcheraient la rapidité de leurs mouvements ; mais cette propriété ne fait pas qu'un corps glorieux puisse occuper le même espace qu'un autre corps, soit glorieux soit non glorieux, ni qu'il occupe un espace moindre que celui qui répond à ses dimensions naturelles (3).

IV. La *clarté* ou *splendeur* fera apparaître les corps bienheureux dans une lumière d'un éclat et d'un charme bien supérieurs à tout ce que nous pouvons connaître en ce monde ; cette lumière fera ressortir d'une façon merveilleuse la beauté des corps glorieux (4).

---

(1) Cf. S. Th., Suppl. q. 84.
(2) Cf. Lessius, op. cit., l. III, chap, vi, nn. 77-80.
(3) Cf. S. Th., Suppl. q. 83.
(4) Nous trouvons, dans la Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même (chap. xxviii), une sorte d'esquisse de cette clarté. — Rappelons-nous qu'il n'est pas du tout contraire à la pureté de la foi de nous aider par des *révélations privées* à comprendre les enseignements catholiques; mais il faut que nous puissions juger prudemment que ces révélations ont réellement eu lieu et

La manifestation de cette splendeur aux yeux des hommes qui ne sont pas dans l'état de béati-

---

qu'elles ont été fidèlement rapportées ; cette condition se réalise lorsque, examinées officiellement dans un procès de canonisation, elles ont été déclarées par l'autorité ecclésiastique ne rien contenir de contraire à la foi ou à la morale chrétiennes (comp. plus haut, pp. 231, 232). Tout cela se vérifie bien pour les révélations de sainte Thérèse. — Voici donc comment s'exprime la sainte :

« Jésus-Christ daigna m'apparaître dans toute sa très sainte » humanité, avec une beauté et une majesté ineffables... Je » dirai seulement que, quand il n'y aurait dans le ciel pour » charmer la vue que la grande beauté des corps glorieux, et » celle surtout de l'humanité sainte de Jésus-Christ, le plaisir » serait indicible... Je reconnus clairement que, quand bien je » me serais efforcée durant des années entières de me figurer » une beauté si ravissante, je n'aurais jamais pu en venir à » bout, tant sa seule blancheur et son éclat surpassent tout ce » que l'on peut s'en figurer ici-bas. C'est un éclat qui n'éblouit » point, c'est une blancheur ineffablement pure et suave tout » ensemble, c'est une splendeur infuse qui cause un indicible » plaisir, sans ombre de fatigue. C'est une clarté qui rend l'âme » capable de voir cette beauté si divine. C'est une lumière infi- » niment différente de celle d'ici-bas, et auprès de ses rayons, » qui inondent l'œil ravi de l'âme, ceux du soleil perdent telle- » ment leur lustre qu'on ne voudrait plus les regarder. Il y a » la même différence entre ces deux lumières qu'entre une eau » très limpide qui coule sur le cristal et dans laquelle se réflé- » chirait le soleil et une eau très trouble qui coulerait sur la » face de la terre et qui serait couverte d'un épais nuage. Mais » cette divine lumière ne ressemble en rien à celle du soleil ; » elle seule paraît à l'âme une lumière naturelle, tandis que » celle de cet astre ne lui semble en comparaison que quelque » chose d'artificiel. Cette lumière est comme un jour sans nuit, » toujours éclatant, toujours lumineux, sans que rien soit » capable de l'obscurcir ».

tude, est subordonnée à la volonté de celui qui en est revêtu (1).

§ 2. — Jouissances des facultés de connaissance

Nos facultés de connaissance peuvent être distinguées en trois classes : les sens, l'imagination et l'intelligence (2).

I. *Jouissances des sens* dans l'état de béatitude. Parmi les cinq sens par lesquels nous nous mettons en relation avec le monde matériel, trois nous sont communs, dans toute la sphère de leur activité, avec les animaux sans raison et servent principalement à gouverner les fonctions de la vie végétative : ce sont le toucher, l'odorat et le goût. Les deux autres, tout en impliquant essentiellement, dans l'exercice de leur activité, l'usage d'organes matériels, supposent cependant, tels qu'ils se trouvent chez l'homme, une perfection d'ordre intellectuel (3).

---

(1) Cf. S. Th., Suppl. q. 85.

(2) Nous faisons abstraction pour le moment de la faculté surnaturelle de la *lumière de la gloire*, que nous posséderons dans la vie future (comp. plus bas, § 4).

(3) Les jouissances artistiques, qui relèvent de ces sens, sont absolument au-dessus de la portée des animaux. Les impressions faites en eux sur les organes de la vue et de l'ouïe, ne

On peut se demander si les jouissances propres aux trois sens plus matériels de la nature animale seront goûtées par les bienheureux. Quelques théologiens ont exprimé un doute à cet égard ; mais la plupart, ne voyant dans ces jouissances rien qui contrarie des joies d'ordre supérieur, sont d'avis que Dieu les donnera à ses élus dans la patrie (1). Il suffit pour cela que la toute-puissance divine imprime en eux dans l'organe du goût, sans qu'ils prennent aucune nourriture matérielle, une sensation semblable, ou plutôt bien supérieure, à celle que donne la saveur des mets et des boissons les plus agréables ; dans l'organe de l'odorat, une sensation ineffablement plus délicieuse que celle des parfums les plus suaves que nous pouvons respirer sur la terre. Quant à la

---

les affectent que par ce qu'on peut appeler leur côté matériel. Les couleurs plus ou moins vives, plus ou moins heureusement nuancées, frappent plus ou moins agréablement le globe de l'œil ou le nerf optique, y produisent une sensation de bien-être ou de souffrance physique ; des sons plus ou moins aigus ou graves affectent de même plus ou moins agréablement le tympan de l'oreille et le nerf acoustique ; mais tout se réduit chez l'animal à ces sensations. Pour l'homme bien constitué et cultivé, il y a dans la perception des lignes et des couleurs, dans celle de l'harmonie, de la succession et de la combinaison des sons, une source abondante d'émotions et de jouissances dont l'animal n'est pas susceptible.

(1) Cf. S. Th., Suppl. q. 82, a. 4 ; Lessius, op. cit., l. III, c. viii, nn. 101-103.

jouissance du toucher, elle résultera particulièrement du sentiment de la parfaite disposition du corps impassible (1).

Mais personne ne doute de la perfection de jouissance, chez les bienheureux, des sens de la vue et de l'ouïe.

De la vue, dans la contemplation des spectacles les plus ravissants que puissent offrir les beautés de la nature et des arts, réunies par la toute puissance divine pour charmer les yeux de ses élus (2), et plus encore dans celle de la beauté

(1) Pour s'en faire quelque idée, qu'on s'imagine la sensation de bien-être physique, très vive et très favorable à l'énergie intellectuelle, qu'éprouve un homme plein de vie, de santé, de jeunesse, qui respire, par une fraîche matinée de printemps, l'air pur de la campagne au milieu d'une belle nature.

(2) Parmi ces spectacles, certains théologiens pensent qu'il faut compter celui de la terre, qui, après avoir été détruite par le feu, serait *renouvelée*, c'est-à-dire remise dans l'état où elle était avant le péché d'Adam, ornée de plantes et peuplée d'animaux. Quelques-uns croient de plus que la terre ainsi renouvelée, et peut-être aussi d'autres planètes, seront habitées par les enfants morts sans baptême avant d'avoir atteint l'âge de raison ; là aussi vivraient les autres hommes qui auraient quitté la vie présente avec la seule tache du péché originel, sans y avoir ajouté des péchés actuels graves contre la loi naturelle telle qu'ils la connaissaient ; cette double catégorie d'hommes doit, suivant un sentiment assez communément admis, se trouver, après la résurrection des morts, dans un état qui eût été celui de la béatitude naturelle, si l'homme n'avait pas eu de destinée surnaturelle. Ces opinions n'ont pas été condamnées par

des corps glorieux (1). De l'ouïe, dans les chants, d'une ineffable harmonie, par lesquels les bienheureux exprimeront les transports d'admiration, de joie, de reconnaissance et d'amour dont leurs cœurs débordent (2).

L'intensité de ces jouissances des deux sens nobles sera encore incalculablement augmentée : *a*) à raison de la perfection préternaturelle dont les organes de ces sens seront doués ; *b*) par l'effet des dons d'agilité et de subtilité départis aux corps glorieux ; *c*) parce que parmi ces jouissances, les principales nous viennent de personnes

---

l'Église ; mais la seconde ne peut s'appuyer sur aucun texte positif, la révélation ne nous donnant aucun renseignement sur ce qu'auraient été les conditions de l'état de nature pure, ni sur le sort des enfants morts sans baptême. La première opinion, au sujet du renouvellement de la terre, invoque les textes de l'Écriture où il est marqué expressément que Dieu renouvellera la face de la terre (*Ps.* CIII. 30 ; Is. LXV. 17 ; II PET. III. 13). Cependant S. Thomas est d'avis qu'après la consommation des temps, il n'y aura plus de vie végétative ni de vie animale (S. TH., Suppl. q. 91, a. 5).

(1) Comp. plus haut, p. 284, note 4.

(2) Quelle sera la nature de la musique céleste ? Les théologiens disent que ce sera une musique vocale (S. TH., Suppl. q. 82, a. 4 ; LESSIUS, op. cit. l. III, c. VIII, n. 99). Dès lors on doit prendre dans un sens métaphorique les textes, assez nombreux, où il est parlé des chants des anges et des instruments de musique, maniés par les anges et par les bienheureux.

tendrement aimées; *d*) parce que nous reconnaîtrons clairement et sans effort, dans tous les objets qui nous procurent ces joies, des reflets et des participations de la beauté divine.

II. Les *jouissances de l'imagination* : 1° absence de toute image désagréable ou importune, de toute divagation fatigante; 2° exquise sensibilité pour tout ce qui constitue la beauté naturelle ou artistique, dans des objets qui sont constamment à la portée de l'imagination et sur lesquels, sans aucune fatigue, elle exerce son activité, 3° représentation spontanée et incessante de la perpétuité de ces jouissances qu'on sait devoir durer pendant les siècles éternels, sans être jamais sujettes à aucun danger d'altération ou de satiété.

III. Les *jouissances de l'intelligence* proviendront de la perfection de cette faculté, désormais à l'abri de toute erreur et de toute obscurité, et aussi de la plénitude des connaissances infuses, qui donneront un large aliment à sa puissante activité; en particulier, l'intelligence connaîtra nettement :

a) Toutes les merveilles de la nature matérielle dans le règne minéral, végétal et animal. Les propriétés, les lois, les harmonies des êtres qui

peuplent notre terre, nous apparaîtront toutes dans une parfaite clarté. Les hommes les plus éminents par leur intelligence et par leur savoir, bornant leurs études à un cercle très étroit, n'en connaissent, dans ce cercle même, et avec quelles incertitudes! qu'une bien faible partie. La jouissance que nous donnera la connaissance de ces merveilles sera encore augmentée par le fait que nous y verrons clairement l'action et la manifestation de la sagesse, de la bonté, de la toute-puissance divine. Il en sera de même pour toutes les merveilles qui font l'objet des sciences astronomiques.

b) Tout ce qui fait l'objet des sciences historiques, les événements qui ont agité le monde depuis l'apparition de l'homme sur la terre; nous en verrons clairement le véritable caractère, l'enchaînement, les causes, les résultats. Nous connaîtrons ainsi particulièrement l'histoire de l'Église et celle des âmes; et, encore une fois, nous admirerons l'action de la providence divine, naturelle et surnaturelle.

c) Les merveilles du monde spirituel : nature de l'âme humaine, ses facultés et leurs modes d'action, les natures angéliques et leurs opérations ; choses dont nous n'avons maintenant que des notions très vagues, très indirectes, et que

nous ne concevons que par des analogies grossières et obscures (1),

d) Tout ce qui fait, explicitement ou implicitement, l'objet de notre foi pendant notre vie mortelle : les attributs de Dieu, la très sainte Trinité, l'incarnation de Jésus-Christ, les sacrements et en particulier la saint Eucharistie et les autres mystères, dont l'intelligence nous sera entièrement dévoilée (2).

§ 3. — Jouissances des facultés affectives

Dans chacune des deux natures dont se compose notre être humain, la nature animale et la nature intellectuelle, nous avons, à côté des facultés de connaissance, des facultés affectives ; elles nous font aspirer à posséder ce qui convient à cette nature particulière, ce qui la perfectionne dans son être ou dans son activité, ce qui constitue son *bien*.

Au cours de la vie présente, le bien propre de notre nature animale se trouve dans l'exercice, à la fois énergique et aisé, de l'activité d'où résultent la conservation, le bien-être et la multiplica-

(1) Comp. plus haut, pp. 198-202.
(2) Cf. Lessius, op. cit., l. II, c. x, nn. 154-162.

tion de cette nature. Ce qui provoque en elle l'attrait affectif, ce n'est pas l'appréciation de ce bien conçu comme tel, mais uniquement la sensation du plaisir que l'imagination lui présente comme devant être goûté par elle dans l'exercice de cette activité [1]; en d'autres termes, les seuls mobiles affectifs de la nature animale, sont les sentiments instinctifs de l'attrait du plaisir sensible, et l'horreur de la souffrance sensible [2].

Notre nature intellectuelle, lorsqu'elle n'est pas étouffée ou faussée par les passions aveugles et désordonnées de la nature animale, conçoit le bien comme bien, c'est-à-dire comme chose convenable pour un être intelligent, donnant à son activité naturelle l'aliment qu'elle réclame, et apportant toujours de nouveaux accroissements à sa perfection. L'objet de la faculté affective de la nature intellectuelle est le *beau* et le *bien* [3], comme l'objet de sa faculté de connaissance est le *vrai;* son besoin instinctif d'aimer et de poursuivre

---

[1] Ou, lorsqu'il y a répulsion, la souffrance qui doit résulter de la présence du mal.

[2] Comp. plus haut, Introduction, pp. 9-12, 16.

[3] Lorsque l'exercice de l'activité de nos facultés se borne à la contemplation d'un objet qui répond à leurs aspirations, cet objet est plutôt appelé *beau;* quand l'exercice tend à l'union avec l'objet, celui-ci est dit plus proprement le *bien* de notre être.

le bien est aussi impérieux que celui qu'éprouve l'intelligence de connaître le vrai ; plus elle est parfaite, plus le besoin d'aimer est ardent ; et plus un être se montre à elle éminent en beauté et en bonté, plus il provoque en elle de complaisance et de désir d'union (1).

Cette aspiration, ce besoin, aura sa pleine satisfaction dans l'état de béatitude.

I. Tout d'abord, les fonctions de la vie végétative étant supprimées, les appétits de la nature animale, qui, dans la vie présente portent instinctivement à remplir ces fonctions, le seront aussi ; il n'y aura donc plus ces malaises, ces dérèglements, ces luttes et ces tentations qui proviennent des appétits sensibles et qui par moments paralysent plus ou moins nos facultés affectives spirituelles. Il en sera de même pour les impulsions et les déceptions, naissant des obscurités et des erreurs de jugement, qui nous font prendre

(1) On distingue assez habituellement, dans la faculté affective spirituelle, deux éléments ou ce qu'on peut appeler deux sous-facultés, le *cœur* et la *volonté*. Le *cœur* désigne le siège des sentiments de complaisance sous toutes leurs formes : attrait, désir, espérance, joie dans la possession ; la *volonté* commande les mouvements, les actes, intérieurs ou extérieurs, qui ont pour but et pour effet de nous mettre en possession des biens qui font l'objet des sentiments de complaisance du cœur.

pour de véritables biens ce qui n'en offre que la trompeuse apparence. Il ne s'élèvera jamais en nous aucun mouvement de la sensibilité, qui ne soit parfaitement d'accord avec les jugements d'une raison parfaitement éclairée, avec les sentiments d'un cœur se guidant uniquement par ces mêmes lumières; tout mouvement sensible sera même un aliment pour de pareils sentiments ou en deviendra une manifestation harmonieuse.

Ainsi l'activité normale de nos facultés affectives intellectuelles, pourra se déployer sans aucune entrave sur les objets les plus propres à le satisfaire pleinement [1]; il y aura, dans la conscience de cette plénitude d'activité, une jouissance indicible, dont nous ne pouvons actuellement nous faire qu'une idée excessivement imparfaite, tant il se rencontre ici-bas à cet égard de douloureuses privations.

II. Nous trouverons une source de jouissances très vives pour le cœur, dans la société, les relations intimes, familières, continuelles, avec les autres bienheureux, avec les anges, avec la très sainte Vierge, avec Jésus-Christ. Nous aimerons

---

[1] Nous aurons à considérer ces objets dans les alinéas suivants (II, III, IV).

chacun d'eux, par l'effet de la vertu de charité infuse, qui demeurera en nous à un degré de suprême perfection, de l'amour le plus tendre et le plus ardent ; cette affection sainte sera nourrie encore et constamment accrue par la connaissance toujours plus parfaite que nous aurons des perfections naturelles et surnaturelles des bienheureux. Nous comprendrons combien ces perfections sont supérieures à tout ce que nous pouvons rencontrer ici-bas de plus ravissant parmi nos semblables, sans aucun mélange d'imperfection positive [1]. Les relations faciles et familières des

[1] Nous éprouverons sans doute un bonheur particulier à retrouver là, pour n'en être plus jamais séparés, les personnes que nous avons noblement aimées sur la terre, celles qui ont été à notre égard les instruments de la bonté divine, à qui nous avons pu faire quelque bien, avec qui nous avons eu ici-bas quelque lien d'union spécial, — et cela sans aucun détriment de l'amour qui fait de tous les bienheureux une famille tendrement unie. — Peut-être est-il permis de supposer encore une autre jouissance de cœur accidentelle. Si l'on regarde comme probable l'opinion que nous avons énoncée plus haut (p. 288, note 2), sur le sort des enfants morts sans baptême, on peut regarder comme également probable qu'il y aura des rapports d'amitié humaine entre eux et les bienheureux citoyens de la patrie céleste. Ceux-ci pourraient venir converser avec eux, les consoler, les instruire de ce qui leur fera mieux connaître et aimer Dieu, d'un amour qui ne serait sans doute pas l'amour surnaturel de charité, mais qui serait proportionné à une grande perfection naturelle de l'intelligence et du cœur. Cette croyance, si elle ne peut s'appuyer sur aucun texte positif de la révélation

des bienheureux entre eux ne sont nullement empêchées ni troublées par la différence des degrés de sainteté et de gloire propres à chacun d'eux ; cette différence n'amène pas une séparation locale, mais apporte seulement une perfection plus ou moins grande dans la vision béatifique et dans les autres prérogatives de l'état de gloire. Elle n'amènera non plus rien qui ressemble à un sentiment d'envie ou de regret dans aucun d'entre eux : ils verront clairement que ces différences de degrés de gloire entre les élus, déterminées de toute éternité par la sagesse et la bonté infinie de Dieu, contribuent à la gloire de la majesté divine ; de plus, par suite du tendre amour qu'ils se portent mutuellement, ils se réjouissent des avantages de chacun de leurs compagnons de béatitude ; ils en jouissent pour ainsi dire autant et plus que de leurs avantages personnels, comme il arrive sur la terre, entre les membres tendrement unis d'une même famille.

Mais devons-nous attendre que nos âmes soient

---

divine, n'y rencontre non plus aucune contradiction positive. Elle peut servir à consoler les parents chrétiens qui auraient eu la douleur de perdre un enfant avant qu'il eût reçu le baptême : ils peuvent ainsi espérer avoir avec lui pendant toute l'éternité des rapports plus familiers qu'ils n'en eussent eu sur la terre dans le cours d'une longue vie.

réunies à leurs corps pour jouir des délices de cette sainte société? Non certes. Dès notre entrée dans la patrie bienheureuse, nous serons en relations intimes avec nos compagnons de gloire, hommes et anges, au moyen du langage céleste, mode de communication des idées et des sentiments, propre aux anges et aux âmes bienheureuses séparées de leur corps.

Ce langage, suivant l'enseignement des plus éminents théologiens (1), est tout autrement clair, expressif et rapide, que celui des hommes sur la terre.

Dans les conditions naturelles de notre vie présente, pour communiquer à d'autres nos idées et nos sentiments, qui sont des choses spirituelles, nous devons les revêtir d'abord de formes sensibles, qui les expriment au moyen d'analogies imparfaites et grossières, par des images qui les défigurent en quelque sorte autant qu'elles les représentent (2). De plus, nous ne pouvons les exprimer d'un trait, en un instant, dans leur simplicité et leur intégrité ; nous sommes obligés d'accumuler les images pour en représenter imparfaitement les divers éléments, ne pouvant

(1) Cf. S. Th., 1 q. 107.
(2) Comp. plus haut, pp. 198-203.

faire embrasser ceux-ci d'une seule vue; dans cette énumération, il en échappe toujours quelques-uns, plus ou moins importants, à notre attention ou à celle de nos auditeurs. Enfin, les instincts déréglés de nos passions inférieures, parfois aussi les conseils de la prudence, motivés par les mauvaises dispositions de l'auditeur, ou par la crainte de produire quelque impression désagréable, nous portent souvent à introduire dans l'expression de nos pensées une obscurité voulue, qui tend à cacher la vérité plutôt qu'à la manifester.

Ces multiples imperfections ne se rencontrent pas dans le langage des anges et des âmes bienheureuses; leurs entretiens sont des rayonnements d'idées. Ils se trouvent en face l'un de l'autre comme un objet brillamment éclairé en face d'un miroir parfaitement poli. Seulement, l'objet est recouvert d'un voile; il faut que le voile soit écarté pour que l'objet apparaisse réfléchi dans le miroir. C'est ce que produit l'ange ou l'âme séparée du corps, par un simple acte de la volonté : lorsqu'ils *veulent* communiquer à un autre esprit une idée ou un sentiment, cette idée ou ce sentiment se trouve immédiatement représenté, en toute son intégrité et sa pureté, dans l'intelligence à qui la communication

s'adresse, et est reconnu par cette intelligence comme venant de celui qui a voulu la lui adresser.

III. A cette jouissance du cœur, goûtée dans la société des bienheureux, s'en ajoutera une autre bien plus enivrante encore, produite par l'amour ardent que nous aurons pour Dieu; avec la pleine conscience de la perfection de cet amour; avec les ineffables consolations surnaturelles dont quelques saints ont eu le délicieux avant-goût sur la terre; avec la pleine assurance que nous aimerons Dieu toujours aussi parfaitement et que nous ne lui déplairons jamais en rien : et cela sans effort, en nous laissant aller simplement à ce que nous pouvons appeler la loi ou l'instinct de notre nature glorifiée, qui ne sera jamais combattu ni entravé par aucun instinct contraire.

IV. Toutes ces jouissances seront avivées *a*) par le souvenir de la longue suite des merveilles de la bonté miséricordieuse de Dieu à notre égard; nous les connaîtrons alors clairement et distinctement; nous nous rappellerons les travaux, les luttes, les souffrances qui, avec le secours de la puissance divine, nous ont fait *mériter* le bonheur et la gloire dont nous jouissons; ce double souvenir ajoutera toujours de nouvelles ardeurs à

l'amour dont nous brûlerons pour Dieu ; *b*) par la pensée continuelle de la pleine sécurité de notre bonheur, de l'éternité du règne parfait de la vérité et de la justice, dont nous verrons toujours les droits clairement reconnus, sans hésitation et sans effort, par les habitants de la céleste patrie, et forcément subis par ceux qui les avaient méchamment ou stupidement méconnus ou combattus ici-bas.

§ 4. — Jouissances de la vision béatifique

L'énumération assez longue, quoique bien succincte, des jouissances que nous avons rappelées comme devant être notre partage dans la vie future, nous donne-t-elle un tableau complet de la béatitude pour laquelle Dieu nous a faits, et qui est la fin et le terme de notre existence ici-bas? Non ; nous n'avons considéré jusqu'ici que la partie accessoire du bonheur *surnaturel* des élus. La partie essentielle, substantielle, de ce bonheur, consiste dans la connaissance *intuitive* de Dieu, dans l'amour qui résulte de cette connaissance, dans la possession consciente et inamissible du bien infini ainsi connu et aimé.

Nous sommes actuellement tout à fait incapa-

bles d'apprécier d'une manière quelque peu juste et nette la jouissance de la *vision béatifique*, parce que nos facultés naturelles sont absolument inaptes maintenant aux opérations par lesquelles nous devons la goûter ; nous avons besoin d'une faculté nouvelle, la *lumière de la gloire*, pour être capables de ces opérations. On peut dire que par rapport à l'activité propre et aux jouissances de la vision béatifique, nous sommes à peu près dans la même condition que les animaux sans raison par rapport à l'activité et aux jouissances de la vie intellectuelle (1).

Nous pouvons néanmoins nous faire quelque idée, bien imparfaite sans doute et très indirecte, mais consolante et fortifiante, de l'excellence de ce bonheur :

1° Par la considération de la plénitude d'activité et de jouissance que doit nous procurer la satisfaction complète de toutes les aspirations des facultés naturelles que nous avons considérées jusqu'ici. Il n'y a là, comme nous venons de le dire, que l'élément accessoire du bonheur du ciel ;

(1) Nous avons, à la vérité, dans le don de la vertu de foi surnaturelle, un commencement et une certaine lueur de la lumière de la gloire (comp. plus haut, pp. 150-156), mais combien faible en comparaison du plein épanouissement de cette lumière.

que doit donc être ce qui en forme la substance, l'élément principal ?

2° Par un raisonnement abstrait, mais convaincant, qu'on peut proposer en ces termes : la perfection d'une jouissance dépend principalement de trois conditions : *a*) grandeur du bien qui en est la source et l'objet : plus ce bien est grand, plus est grand le bonheur de le posséder ; *b*) perfection de la connaissance qu'on a de la grandeur de ce bien : plus la valeur du bien est connue et appréciée, plus le bien lui-même est désiré et aimé ; *c*) plénitude et sécurité de la possession de ce bien. — Or l'objet propre de la vision béatifique est le bien infini ; ce bien infini est directement connu comme tel, d'une connaissance intuitive, avec une perfection éminemment supérieure à la puissance d'intelligence d'une créature quelconque possible ; cette connaissance, en effet, est une participation réelle ineffable de l'intelligence divine, comme l'état de grâce est une participation de la beauté, et l'état de gloire une participation du bonheur propres à la nature divine ; enfin, ce bien suprême est possédé dans une union intime, pleinement consciente, incessante et éternelle.

3° Essayons de donner, de la jouissance de la vision béatifique une idée un peu plus sensible et

qui puisse par conséquent être plus facilement saisie par la puissance actuelle de notre intelligence.

Rappelons-nous la belle page [1] où Ste Thérèse nous parle de la beauté du corps de Jésus-Christ tel qu'il lui apparut dans ses visions. La sainte nous y présente sous un triple aspect la lumière et l'éclat surnaturels dont ce divin corps était revêtu : *a*) Comme objet direct et principal de la vision. Ainsi considéré, l'éclat de cette lumière est d'une beauté ravissante, bien supérieure à toutes les beautés que nous admirons dans la création et telle que nulle imagination, nulle intelligence humaine, quelque puissante qu'on la suppose et quelque peine qu'elle se donne, ne pourrait arriver à se la figurer. *b*) Comme un principe de force pour l'œil de l'âme, principe qui rend celle-ci capable de la vision de l'objet divin ; sans cette force surnaturelle, il lui serait plus impossible d'en soutenir l'éclat qu'il ne l'est à notre œil matériel de fixer le soleil en plein midi ; en outre, cette force rend cette vision douce et aisée à l'âme, de manière qu'elle n'en éprouve aucune fatigue, mais qu'elle en ressente plutôt une indicible jouissance. *c*) Comme moyen

[1] V. plus haut, p. 284, note 4.

de faire ressortir les détails de l'objet de la vision, non seulement en les faisant nettement apparaître, chacun dans la perfection qui lui est propre, mais aussi en en relevant et accentuant les plus délicates nuances ; ainsi le charme d'une belle étoffe, d'une belle fleur, d'un beau visage ressort mieux lorsque ces objets sont éclairés de manière à faire bien apparaître chacun des détails de leur beauté dans leur harmonieux ensemble. Il est bon cependant de noter que ce troisième aspect est moins expressément énoncé, mais nous pouvons certainement et clairement l'y reconnaître tout au moins en tant qu'implicitement contenu dans les deux autres perfections.

Certes, tout cela est ravissant à un degré indicible ; et cependant cette lumière et cet éclat qui se manifestent dans l'extase d'une vision, ne sont pas, à beaucoup près, la lumière et la beauté de la gloire que nous posséderons et dont nous jouirons dans la patrie bienheureuse. Il y a entre ces deux lumières et ces deux beautés une immense différence : la première n'est qu'un reflet et un faible rayon de la seconde.

Dans les apparitions de Notre Seigneur, de la sainte Vierge et des saints, Dieu, qui est invisible de sa nature, demeure invisible : la beauté infinie, qui constitue son essence, ne se montre pas

dans sa nature propre. L'âme ne voit pas la divinité, mais le reflet de la divinité dans les corps glorifiés.

Au ciel, la lumière et la beauté que les saints contemplent directement, c'est Dieu lui-même, Dieu, la lumière incréée, infinie, source de toute lumière, Dieu, la beauté infinie, type éternel et source de toute beauté. Et cette lumière, nous la posséderons, elle sera intimement unie à nous, non seulement comme objet de notre contemplation, mais encore comme principe de force pour l'acte de la contemplation ; elle nous communiquera, d'une manière ineffable, mais très réelle, sa propre activité ; elle remplira en nous, mais à un degré indiciblement plus élevé, la triple fonction indiquée par Ste Thérèse pour la lumière surnaturelle dont cette sainte jouissait dans les visions de l'adorable humanité de Jésus-Christ, revêtue de l'éclat de sa gloire. Ainsi :

a) Dieu apparaîtra au centre de nos âmes dans toute la splendeur et le charme de son essence divine ; de ce centre il rayonnera, dans la plénitude de sa lumière et de sa beauté, d'abord sur notre âme tout entière, sur ses facultés et ses puissances, puis sur nos corps glorifiés : ainsi la lumière et la beauté de Dieu apparaîtront dans nos âmes et dans nos corps, comme les rayons

d'une brillante lumière apparaissent dans un cristal d'une pureté et d'une limpidité parfaites. Nos âmes et nos corps, ainsi transformés, revêtus, imprégnés de la lumière et de la beauté divines, formeront, pour nous et pour nos compagnons de gloire, un spectacle, un objet de délices, dont toutes les splendeurs de la création ne peuvent nous donner l'idée, tant il leur est supérieur.

b) Dieu, se trouvant ainsi en nous, ne nous communiquera pas seulement la lumière, la beauté de son essence divine qui apparaîtra en nous, mais il communiquera aussi à nos facultés la perfection de son activité propre. Notre intelligence recevra dans une participation ineffable, la lumière du Verbe divin, qui lui donnera les qualités propres à l'intelligence divine. Notre volonté recevra une participation ineffable du Saint-Esprit, l'amour subsistant de la nature divine, qui lui donnera les propriétés de l'amour divin. — Ainsi transformées en Dieu, nos facultés spirituelles deviendront capables de soutenir l'aspect de la lumière et de la bonté infinie, de la goûter, de l'aimer de tout notre cœur et de toutes nos forces, sans aucun effort ni fatigue, avec une aisance et une jouissance ineffables. La puissance de ce regard nous fera voir la très sainte Trinité avec toutes ses opérations intérieures et exté-

rieures et les effets de ces dernières sur toutes les créatures : sur les purs esprits et les âmes humaines, sur les corps animés, sur les mondes semés dans les espaces de l'univers, sur tous les êtres, grands et petits, qui remplissent ces mondes, sur ceux même que la toute-puissance de Dieu aurait pu créer et qu'il a laissés dans le néant. Que la science humaine actuelle apparaît misérable et mesquine en présence de ces dons magnifiques promis aux bienheureux !

c) Tous ces êtres, œuvres du Créateur dans l'incommensurable étendue de son domaine, pénétrés du rayonnement de la lumière divine (1), nous apparaîtront avec tous les détails de la perfection particulière donnée par Dieu à chacun d'eux, avec toutes les harmonies de ces perfections entre elles, avec leur subordination à la fin dernière de la création entière qui est la gloire de Dieu, manifestée et communiquée, par une admirable infusion de la bonté infinie, aux créatures intelligentes. Tout cela, encore une fois, nous l'embrasserons sans effort, grâce à la puissance de notre regard élevé par l'union avec le regard divin.

---

(1) Mais sans lui être unis, comme le sont les âmes bienheureuses, dans la communauté de vie.

Ici-bas, dans l'extase et dans le ravissement, au témoignage de S^te^ Thérèse et des autres saints à qui Dieu a accordé des faveurs extraordinaires, il suffit d'un reflet de la lumière et de la beauté infinie de Dieu se manifestant dans l'apparence des corps glorifiés, pour faire éprouver à l'âme une jouissance inénarrable, à laquelle ne peut se comparer aucune jouissance de ce monde. Que doivent donc faire sentir et goûter à l'âme cette lumière et cette beauté infinies contemplées dans leur essence et dans leurs manifestations, et non seulement contemplées par un regard extérieur, mais possédées par une union intime, pleinement consciente, avec l'entière certitude que cette union et tous les avantages et les jouissances qui en résultent, dureront, sans altération ni satiété, pendant toute l'éternité !

CHAPITRE III

Premier objet de la confiance en Dieu : le pardon de nos péchés.

Un des pièges par lesquels l'ennemi de notre salut tâche le plus ordinairement d'arrêter et de paralyser l'âme qui veut sincèrement ne vivre que pour Dieu, c'est le souvenir des péchés de la vie passée. Elle est tentée de se dire : « Puis-je espérer que Dieu m'a pleinement accordé le pardon des nombreuses et graves infidélités dont je me suis rendue coupable à son égard? En supposant ce pardon complet, puis-je être aimée de lui, puis-je lui témoigner un amour filial, tendre et dévoué, comme une âme qui ne l'a jamais offensé? Puis-je aspirer à une familiarité intime avec lui? Ne dois-je pas me tenir devant lui comme le criminel qui, après avoir été convaincu de trahison envers un souverain dont il n'a reçu que d'insignes bienfaits, a échappé, par l'extrême clémence de ce même souverain, au supplice qu'il méritait, mais ne peut certes pas prétendre aux

avantages qui sont le prix d'une fidélité constante et jamais démentie? Ne faut-il pas que je considère toutes les souffrances, extérieures et intérieures, qui m'arrivent, comme des châtiments infligés par la justice divine à cause de mes péchés passés? Suis-je en droit de lui offrir l'acceptation de ces peines, comme je serais si heureuse de le faire, en témoignage de mon amour filial, du désir que j'ai de le glorifier? Ne dois-je pas m'en affliger comme d'une conséquence de mes péchés, qui empêchent Dieu de me traiter en enfant de prédilection, qui mettent une barrière entre lui et moi? Enfin, que de trésors de grâce sanctifiante perdus pendant ces jours, ces mois, peut-être ces années de tiédeur, et même de vie pécheresse, trésors infiniment précieux et dont la perte est irréparable! »

Voilà des pensées qui souvent attristent une âme sincèrement revenue à Dieu et déterminée à accomplir fidèlement, avec le secours de la grâce divine, tout ce que Dieu pourra lui demander. Heureusement, ces idées sont fausses : la miséricorde infinie de Dieu fait ici des merveilles qui ne se rencontrent pas, qui ne peuvent pas se rencontrer dans la conduite des hommes. Grâce à cette miséricorde, nous pouvons complètement effacer le passé coupable, redevenir les enfants bien-

aimés de Dieu, retrouver, avec surabondance, les trésors de sainteté que nous avons perdus.

Pour nous en convaincre, considérons la belle parabole de l'enfant prodigue : c'est là que le divin Sauveur nous présente l'image sensible et frappante de la manière dont Dieu accueille et traite le pécheur repentant, revenu sincèrement à lui. Et remarquons-le bien, c'est Jésus-Christ, la vérité éternelle, qui nous présente cette image dans le dessein exprès de nous faire connaître la grandeur de la miséricorde divine, de nous en donner une juste idée ; ce serait lui faire injure que de ne pas admettre sans réserve ce qui y est clairement indiqué.

Rappelons-nous d'abord le texte de la parabole, tel qu'on le lit dans l'Évangile [1].

Un homme avait deux fils. Le plus jeune dit à son père : Mon père, donne-moi la part de ton bien qui doit me revenir; et le père leur partagea son bien. Peu de jours après, le plus jeune fils ayant rassemblé tout ce qu'il avait, partit pour un pays lointain, et il y dissipa son bien en vivant dans la débauche. Lorsqu'il eut tout dépensé, il survint une grande famine dans ce pays et il commença à souffrir de l'indigence.

---

[1] Luc, xv, 11-32.

Il alla donc se mettre au service d'un habitant du pays, qui l'envoya à sa maison des champs garder les pourceaux. Et il eût voulu se rassasier des gousses que mangeaient ces animaux; mais personne ne lui en donnait. Alors rentrant en lui-même, il dit : Combien de mercenaires dans la maison de mon père ont du pain en abondance, et moi je meurs ici de faim ! Eh bien ! j'irai à mon père et je lui dirai: Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre vous ; je ne mérite pas d'être appelé votre fils, mais traitez-moi comme l'un de vos mercenaires. Et il se leva et alla vers son père. Et comme il était encore loin, son père le vit et, tout ému de pitié, il accourut, se jeta à son cou et l'embrassa tendrement ; et le fils lui dit : Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre vous ; je ne mérite plus d'être appelé votre fils. Mais le père fit venir ses serviteurs : Vite, dit-il, apportez la plus belle robe et l'en revêtez ; mettez-lui un anneau au doigt et des souliers aux pieds, et allez prendre et tuer le veau gras. Faisons un festin de réjouissance : car mon enfant était mort, et il est revenu à la vie, il était perdu, et il est retrouvé. Et ils se mirent à faire fête. Cependant le fils aîné était aux champs ; comme il revenait et approchait de la maison, il entendit le son de la musique et des

danses. Appelant un des serviteurs, il lui demanda ce que cela signifiait; le serviteur lui répondit : Votre frère est revenu, et votre père a tué le veau gras pour fêter son retour. Cette nouvelle l'indigna, et il ne voulut pas entrer. Son père, se levant de table, alla le prier de prendre part à la fête ; mais lui, répliqua : Eh quoi! mon père, voilà tant d'années que je vous sers fidèlement et je n'ai jamais transgressé aucun de vos ordres, et jamais vous ne m'avez donné un chevreau pour faire fête avec mes amis. Et lorsque cet autre fils, après avoir dissipé tout son bien avec des femmes de mauvaise vie, revient, vous faites tuer le veau gras. Et le père lui dit : Mon fils, toi, tu es toujours avec moi, et tout ce j'ai est à toi ; mais il fallait bien faire un festin et nous réjouir, parce que ton frère était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé.

Nous ne nous arrêterons pas aux considérations mystiques que les Saints Pères et de pieux écrivains ont faites sur ce que signifient le partage des biens, la dissipation par l'enfant prodigue de la part qu'il avait reçue, la misère à laquelle il fut réduit; appliquons-nous seulement à bien comprendre ce que Jésus-Christ a eu certainement et directement en vue de nous mettre sous les yeux.

I. Remarquons d'abord deux attentions délicates du Cœur de Jésus dans la première partie de la parabole :

1° Dans l'idée qu'il nous donne de la conduite de l'enfant prodigue envers son père, de son inconcevable folie, de sa monstrueuse ingratitude, de sa dureté, de ses sentiments vils et bas. Cet enfant vivait auprès d'un père très riche, aimant tendrement ses enfants, empressé à satisfaire tous leurs désirs raisonnables, jouissant de les voir vivre heureux auprès de lui. Il ne peut ignorer qu'en s'éloignant de son père, il va lui causer un mortel chagrin, tandis qu'il devrait tout faire pour reconnaître sa tendresse et son dévouement, tout sacrifier afin de lui épargner le moindre déplaisir. Au contraire, il demande durement la part qui doit lui revenir dans l'héritage paternel et brise ainsi tous les liens qui l'unissent à son père ; il ne se laisse point émouvoir par les remontrances ni par les larmes du vieillard et le quitte, sans idée de retour, pour aller se livrer loin de lui à des dérèglements honteux, à une débauche effrénée, qui le couvre de déshonneur. Peut-on se figurer une conduite plus indigne? et c'est après cela qu'il est reçu par son père comme nous le verrons bientôt !

2° Dans le motif assigné à la conversion de

l'enfant prodigue. Cette conversion est sincère sans doute, elle est accompagnée de sacrifices fort durs pour l'orgueil et le respect humain; mais elle est amenée par le motif le moins noble. Ce qui détermine le retour du malheureux enfant à la maison paternelle, ce n'est pas la considération de la noirceur de sa conduite envers son père, de l'outrage qu'il lui a fait, de la douleur qu'il lui a causée; c'est la misérable condition à laquelle il est réduit : *Combien de serviteurs dans la maison de mon père ont du pain en abondance, et moi je meurs ici de faim!* Donc, quand bien même nous ne reviendrions à Dieu que par un motif semblable, il ne nous repousserait pas, il nous accueillerait comme le père de l'enfant prodigue accueillit son fils.

II. Considérons maintenant cet accueil. Aussitôt que ce bon père voit arriver son fils de loin (1), il court à sa rencontre; avant que le jeune homme ait pu dire une parole, il se jette à son cou, l'embrasse tendrement, l'arrose de larmes de pitié et

(1) Il l'attendait donc; tous les jours, comme autrefois la mère du jeune Tobie (*Tob.* XI. 5), il allait sur le chemin par lequel son fils devait revenir; c'est avec cette tendresse que Dieu nous a attendus, bien longtemps peut-être, lorsque nous nous étions éloignés de lui.

de joie ; et le coupable repentant commence, pour demander pardon, la formule qu'il avait préparée : *Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre vous, je ne suis pas digne d'être appelé votre fils.* Il allait ajouter : *mais traitez-moi comme l'un de vos serviteurs à gages;* son père ne lui en laisse pas le temps : il l'interrompt avec empressement et ordonne qu'on apporte aussitôt de quoi faire disparaître les marques d'indigence qui empêcheraient que le jeune homme fût reconnu par tous comme son fils. *Vite,* dit-il, *qu'on apporte la plus belle de ses robes, qu'on lui mette un anneau au doigt et des chaussures aux pieds, et allez préparer un grand festin. Il convient de nous réjouir : car mon enfant était mort et il est ressuscité, il était perdu et il est retrouvé !*

Pas un reproche, pas une remontrance, rien que des témoignages de joie et de tendresse. Quel accueil plus affectueux pourrait recevoir un fils qui, pour sauvegarder la fortune de son père, aurait entrepris un voyage lointain, à travers mille dangers et mille souffrances de tout genre, et reviendrait, dans l'état où apparaît l'enfant prodigue et auquel il aurait été réduit par dévouement pour son père? Ne sommes-nous pas tentés d'accuser de faiblesse cette facilité du pardon?

La prudence ne commandait-elle pas de faire attendre ce pardon, d'éprouver pendant quelque temps la sincérité et la constance de ce repentir ? N'aurait-il pas convenu tout au moins, de mettre sous les yeux de l'ingrat l'horreur de sa conduite passée, de le menacer d'un sort plus dur encore, s'il retombait dans quelque écart du même genre ? C'eût été le prémunir contre sa faiblesse et ne pas lui préparer une espèce de tentation dans la prévision d'une aussi prompte indulgence. Non, ce tendre père ne songe pas à tout cela; un seul sentiment remplit son cœur, c'est le bonheur de retrouver son enfant qui était perdu.

Voilà donc le sentiment que Jésus-Christ nous révèle dans le cœur de son Père, à l'égard du pécheur qui revient à lui.

Déjà dans l'Ancien Testament, Dieu fait assurer par ses prophètes, en termes très énergiques, que du jour où le pécheur se convertira à lui, toutes ses iniquités, quelles qu'elles puissent être, seront oubliées (1). Dans l'Évangile, outre la belle

(1) *Autant l'orient est éloigné de l'occident, autant il a éloigné de nous nos iniquités* (Is. CII. 12). — *Vous avez jeté tous mes péchés derrière votre dos* (Is. XXXVIII. 17). — *Lors même que j'aurais dit au méchant : Tu mourras ! s'il se repent de son péché,... aucun des péchés qu'il a commis ne lui sera porté en compte* (EZECH. XXXIII. 14, 16).

parabole de l'enfant prodigue, nous lisons, au même chapitre de S. Luc, une autre parabole bien touchante : c'est celle du bon Pasteur, qui, ayant un troupeau de cent brebis et voyant que l'une d'elle s'est égarée, laisse là les quatre-vingt-dix-neuf autres pour se mettre à la recherche de la brebis perdue; après l'avoir trouvée, il la prend sur ses épaules, doublant ainsi pour lui la fatigue du retour au bercail afin de la lui épargner à elle ; *de retour à la maison, il assemble ses amis et ses voisins, en leur disant : Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé ma brebis qui était perdue.* Et à la fin de cette parabole, le divin Sauveur s'exprime ave une sorte d'hyperbole presque effrayante : *C'est ainsi, je vous le dis, qu'il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se convertit, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de se convertir* (1).

Et nous douterions encore de la miséricorde de Dieu à notre égard ! Ne serait-ce pas lui faire une injure sensible? Ne serait-ce pas douter de la vérité de la parole de Jésus-Christ?

Il y a plus : pour nous rassurer davantage, Dieu a voulu nous donner un moyen infaillible d'effacer complètement, de payer en son entier la

(1) Luc. xv. 4-7.

dette que nous avons contractée envers sa justice, par nos péchés. Rappelons-nous à ce sujet deux vérités certaines de la foi catholique.

La première, c'est qu'une goutte du sang de Jésus-Christ est surabondamment suffisante pour satisfaire à la justice divine, non seulement pour les péchés d'un homme, mais même pour tous les péchés qui se sont commis depuis le commencement du monde et qui se commettront jusqu'à la fin ([1]). La seconde, c'est que les fruits de satisfaction de ce sang divin nous sont appliqués, particulièrement dans les sacrements, comme s'ils nous appartenaient en propre ; il en résulte que, dès que nous avons reçu l'absolution de nos

([1]) Répondons en passant à une difficulté qui pourrait se présenter à l'esprit à propos de cette vérité. Si une goutte du sang de Jésus-Christ suffit à laver tous les péchés du monde, comment la justice divine a-t-elle pu demander comme rançon du péché l'effusion de tout ce sang? — C'est qu'il y a une différence entre le cas où l'offenseur offre lui-même à l'offensé une réparation, et le cas où cette réparation est offerte par un autre qui veut se faire caution pour l'offenseur. Dans le premier cas, l'offensé ne peut demander justement qu'une réparation rigoureusement proportionnée au tort qui a été causé ; dans le second, il est libre d'accepter ou de refuser la caution proposée et, s'il l'accepte, il peut poser telles conditions qu'il lui plaît ; or, il a plu à la sagesse divine de n'accepter la substitution de l'Homme-Dieu à l'homme pécheur dans la rédemption du genre humain, qu'à la condition de l'effusion de tout le sang de Jésus-Christ.

péchés dans le sacrement de pénitence, Dieu n'a plus le droit d'être irrité contre nous, de nous infliger le châtiment qui nous était dû à cause de nos péchés (1); il a perdu ce droit à jamais, même à l'égard des âmes qui auraient le malheur de retomber ensuite dans de nouveaux péchés et de sortir enfin de ce monde en état de péché mortel : elles ne seront punies éternellement que pour les péchés commis depuis leur dernière confession. Encore une fois, se demander après cela si le pardon est complet, ce serait refuser de croire à la valeur satisfactoire du sang de Jésus-Christ ou à l'efficacité de l'application de ses fruits au pécheur repentant, dans le sacrement de pénitence.

Oui, si l'on ne savait que tout en Dieu est digne de son infinie sagesse et de son infinie sainteté, on serait tenté de taxer de faiblesse cette facilité de pardon, surtout lorsque l'on considère qu'il s'est engagé à pardonner, non pas une fois, non pas sept fois, mais soixante-dix fois sept fois (2),

(1) Cf. SUAREZ, *De paenitentia*, Disp. XIII, sect. II. — Voir, à l'Appendice de ce chapitre, les moyens institués par Dieu pour effacer les taches de nos péchés et les dettes de peine qu'ils nous ont fait contracter envers la justice divine.

(2) MATTH. XVIII. 21. — Il est vrai que ce texte, dans son sens littéral et immédiat, s'applique au pardon des injures tel que le Sauveur veut que nous le pratiquions à l'égard de nos

c'est-à-dire sans jamais se lasser. Et nous savons peut-être par une triste expérience personnelle que le misérable cœur humain s'encourage véritablement au péché par la certitude de la facilité du pardon. Cet inconvénient n'a pas arrêté Dieu. Soyons du moins amenés par là à reconnaître l'excès de la miséricorde infinie de Dieu, et ne lui faisons plus l'injure d'en douter.

III. L'excès de cette miséricorde va plus loin encore. Comme le divin Maître nous le fait voir clairement à la fin de la parabole, Dieu a des grâces de choix, des faveurs spéciales pour les âmes pécheresses qui reviennent sincèrement à lui; il leur fait oublier leur ancienne misère en les traitant comme ses enfants de prédilection, tellement que les âmes innocentes, qui n'ont jamais offensé Dieu gravement, pourraient s'en montrer jalouses. Jésus-Christ nous représente le frère aîné de l'enfant prodigue s'indignant à la vue des marques de tendresse dont son frère est comblé et qui surpassent de beaucoup celles que le

---

frères; mais, comme les docteurs et les commentateurs sont unanimes à le reconnaître, il doit à plus forte raison s'appliquer à Dieu, puisque nous devons pratiquer ainsi le pardon des injures afin d'être parfaits comme notre Père céleste est parfait (MATTH. v. 48).

père lui a jamais témoignées à lui-même, le fils respectueux et docile qui n'a jamais donné le moindre sujet de plainte.

Et nous croirions que nos péchés ont mis une barrière entre Dieu et nous, qu'il ne nous est plus permis de vivre avec lui dans les rapports d'un amour tendre, familier, intime! Ah! c'était aussi l'idée de l'enfant prodigue avant qu'il fût revenu chez son père : il n'osait se flatter d'être traité dorénavant comme un fils; il demandait seulement à être compté parmi les serviteurs à gages. Mais si, après avoir été accueilli comme il l'a été, il s'était obstiné dans cette idée, s'il avait refusé de s'asseoir à la table de son père, à côté de lui, quelle douleur n'aurait-il pas causée à son père; quelle injure même ne lui aurait-il pas infligée! Que doit-il faire, au contraire, pour répondre aux sentiments de son père, réparer son ingratitude passée et lui offrir une sorte de compensation pour son indigne conduite? Évidemment, il devra témoigner à son père l'amour le plus tendre, le plus familier, le plus dévoué, en même temps que le plus respectueux et le plus reconnaissant; il ne le quittera jamais, témoignera la plus grande confiance dans la constance et la sollicitude de l'amour paternel, ne craindra pas de demander les plus grandes faveurs, croyant

faire ainsi le plus grand plaisir à son père en lui montrant combien il est assuré de son amour. Et si en quelque circonstance, son père, dans sa sagesse et sa prudence, juge convenable de différer un peu quelqu'une de ces faveurs ou de la remplacer par une autre, il se gardera de croire que les sentiments de son père ont changé à son égard, qu'il en est moins aimé : si cette pensée lui venait à l'esprit ou lui était suggérée par d'autres, il la repousserait avec indignation.

Voilà comment l'âme pécheresse, revenue à Dieu, doit agir avec lui, pour montrer qu'elle apprécie la bonté et la miséricorde infinies de son cœur, pour consoler ce divin cœur, pour le glorifier. Oui, le glorifier, et de la manière la plus excellente. Car glorifier Dieu, c'est reconnaître l'éminence, l'infinité de ses perfections divines ; la perfection que Dieu tient surtout à voir reconnue par nous, c'est son infinie bonté. Or l'âme pécheresse, une fois revenue au bien, lorsqu'elle témoigne de son assurance, de sa confiance entière dans l'amour paternel et tendre de Dieu pour elle, sachant qu'elle en est tout à fait indigne, mais y croyant néanmoins, sur la parole de Jésus-Christ, reconnaît d'une manière pratique cette infinie bonté ; donc elle glorifie Dieu, elle glorifie excellemment Jésus-Christ ; car c'est à son sang divin

qu'elle se reconnaît redevable d'un pardon aussi complet, aussi avantageux pour elle. Et c'est par ces sentiments d'amour, de reconnaissance, de confiance, c'est par la glorification qui en résulte pour Dieu, qu'elle répare le plus efficacement les désordres de sa vie passée.

IV. C'est aussi de cette manière que l'âme réparera la perte des trésors de mérites qu'elle a négligé d'acquérir pendant les années d'égarement. L'âme qui a, de la bonté de Dieu, les sentiments que nous venons d'indiquer, agit facilement et habituellement par le principe d'amour le plus pur et le plus fervent ; elle se montre généreuse dans tous les sacrifices que Dieu demande d'elle pour son amour et pour sa gloire ; elle accepte avec joie l'occasion de ces sacrifices, souvent même elle va au-devant d'eux. Dès lors, tous ses actes de vertu seront incomparablement plus méritoires que si elle les faisait dans des dispositions moins parfaites (1), telles qu'elle les aurait probablement, si elle n'était stimulée par le sentiment de l'immense dette de reconnaissance et d'amour qu'elle a contractée envers Dieu, à cause de l'insigne miséricorde dont il a usé envers

(1) Comp. plus haut, Ire Partie, chap. III, § 2, B (pp. 75-78).

elle. Sans doute il arrive que des âmes qui ont vécu longtemps dans le péché, se trouvent ainsi, à la fin de leur vie, beaucoup plus riches en trésors de mérites qu'elles ne l'auraient été si elles n'étaient jamais tombées dans le péché mortel : la permission du péché, que Dieu aurait pu empêcher en leur donnant à propos certaines grâces intérieures ou extérieures, a été pour elles une véritable faveur.

V. Pour réparer la gloire de Dieu qu'elles ont autrefois outragé par leurs péchés, pour lui témoigner leur reconnaissance et leur amour, pour regagner avec usure les trésors de mérites qu'elles ont perdus pendant leur vie d'égarements, elles doivent aussi profiter des épreuves et des croix que Dieu leur envoie. Souvent ces croix sont la suite des péchés de la vie passée, même après que ces péchés ont été complètement remis ; mais ce ne sont pas pour cela des effets de la justice de Dieu, bien moins encore de sa colère, ce sont de nouveaux témoignages de sa miséricorde et de sa bonté. Il veut ainsi procurer à l'âme réconciliée avec lui, l'occasion de réparer ses ingratitudes par des actes héroïques de conformité à la volonté divine ; il veut lui fournir le moyen d'acquitter aisément les dettes de peine

temporelle, dont la justice doit exiger le paiement, même après que la tache du péché a été entièrement effacée ; il veut lui donner la possibilité de regagner surabondamment les mérites perdus.

Ces admirables industries de la divine miséricorde seront, pour les anges et les bienheureux dans le ciel, un sujet éternel de ravissement ; elles leur manifesteront la bonté de Dieu, l'efficacité des mérites de l'incarnation, des souffrances et de la mort de Jésus-Christ sous un jour et avec un éclat d'une splendeur incomparable. Ils loueront Dieu d'avoir si libéralement prodigué les marques de son amour à des âmes qui s'en étaient rendues indignes ; ils le béniront de ce que sa providence adorable a permis l'égarement de ces âmes, qu'il prévoyait pourtant, de toute éternité, devoir vivre à jamais avec lui dans une union intime de grâce et d'amour ; ces âmes elles-mêmes s'associeront de tout cœur à ces cantiques de louange et de reconnaissance et se réjouiront avec effusion d'avoir été ainsi le théâtre des merveilles de la miséricorde divine (1).

(1) « Tout tourne au bien de ceux qui aiment Dieu... Oui, » même les péchés... sont convertis par la divine providence » au bien de ceux qui le servent. Jamais David n'eût été si » comblé d'humilité, s'il n'eût péché, et Madeleine si amou- » reuse de son Sauveur, s'il ne lui eût remis tant de fautes, et » jamais il ne les lui eût remises si elle ne les eût commises. » S. François de Sales, cité par Buffier, pp. 313, 314.

Ce sont là sans doute les sentiments qui animent dans la patrie bienheureuse les âmes de Ste Marie-Madeleine, de S. Pierre, de S. Paul, de S. Augustin, de tant d'autres : Ste Marie-Madeleine a vécu pendant de longues années dans les désordres les plus honteux, les mieux faits, semble-t-il, pour éloigner d'elle le cœur si pur de Jésus ; il lui a été beaucoup pardonné, *parce qu'elle a beaucoup aimé*, parce qu'elle a témoigné une grande confiance dans la miséricorde divine ; elle a vécu, pendant tout le reste de la vie de Jésus, dans l'intimité du Sauveur ; elle s'est vue favorisée des témoignages touchants de la familiarité divine.

S. Pierre, après avoir tout quitté pour suivre Jésus-Christ, et vécu trois ans dans sa société intime, reconnaît clairement et proclame sa divinité ; il est établi chef du collège des apôtres et premier pasteur de l'Église, il fait à son maître des protestations énergiques d'amour et de fidélité ; puis, il tombe dans le plus énorme des péchés, reniant publiquement son maître et son Dieu ; Jésus lui demande ensuite, comme réparation de son triple reniement, une triple protestation d'amour : *Pierre, m'aimes-tu plus que tous les autres...?*

S. Paul, blasphémateur et persécuteur acharné de l'Église de Jésus-Christ, aide avec joie les meurtriers du premier martyr, S. Étienne ; il

devient un ardent apôtre du Sauveur, travaille, souffre et meurt pour lui.

S. Augustin, qui vécut longtemps dans les erreurs d'une grossière hérésie et dans les désordres de la chair, résiste par la lâcheté à l'appel de la grâce, et devient ensuite un si éloquent docteur de l'amour et de la grâce, qu'on lui donne, comme symbole caractéristique de sainteté, un cœur enflammé qu'il présente à Dieu !

Nous serait-il possible, après toutes ces considérations, de voir encore dans les péchés de notre vie passée comme une barrière infranchissable entre Dieu et nous, d'hésiter à livrer notre âme aux sentiments de l'amour filial le plus tendre et le plus ardent envers notre père céleste, de nous refuser à la plus vive, à la plus profonde reconnaissance et à la plus entière confiance dans l'amour paternel de Dieu? Non, encore une fois, nous ne ferons pas cette injure au Cœur de Jésus.

APPENDICE

Des moyens institués par Dieu pour la rémission de nos péchés et celle des dettes de peine contractées par nos péchés.

Le péché entraîne un double mal pour l'âme : la coulpe ou tache, et la dette de peine ; de peine

éternelle pour le péché mortel, de peine temporelle pour le péché véniel, l'une et l'autre plus ou moins grave, suivant la gravité du péché.

§ 1. — Rémission du péché mortel

La coulpe du péché mortel est effacée : 1° par le sacrement de baptême et par celui de la pénitence, reçus avec les dispositions essentiellement requises pour leur opération efficace ; et accidentellement, par les autres sacrements (1).

2° Par l'acte de contrition parfaite. La contrition est dite *parfaite*, lorsqu'elle est fondée sur un motif appartenant à l'exercice de la vertu théologale de charité, tel que la considération des attributs de Dieu en général, ou de l'un de ces attributs en particulier, comme la sainteté, la bonté, la sagesse, qui le rendent souverainement digne d'être aimé (2). Elle est dite

(1) Comp. plus haut, pp. 87, 88.

(2) Des théologiens éminents ont regardé comme probable l'opinion suivant laquelle un fondement suffisant de la contrition parfaite serait, soit : *a*) Le regret d'avoir perdu par le péché nos droits à l'amitié de Dieu, considéré comme notre bien suprême ; soit *b*) des considérations qui appartiennent directement aux vertus de justice, de religion, de pénitence, qui nous font regarder le péché comme blessant les droits de Dieu sur nous, en sa qualité de créateur et maître souverain, d'être

imparfaite (1), lorsqu'elle résulte d'un motif moins élevé, comme la dégradation dans laquelle le péché précipite l'âme, la crainte des châtiments de l'enfer, le chagrin d'avoir perdu les droits aux jouissances du ciel (2).

Le sacrement de pénitence remet directement

---

suprême, de bienfaiteur. Tout cela, à leur avis, constitue des sentiments d'amour tout au moins imparfait qui relève de la vertu de charité divine (cf. Génicot, *Theol. mor.*, t. II, n. 269). — *c*) Peut-on ranger, parmi les motifs qui rendent parfaite une contrition, la considération des bienfaits que nous avons reçus de Dieu? Certainement oui, si cette considération comprend, comme il est naturel, celle de la bonté infinie de Dieu manifestée par ces bienfaits; si elle se borne à faire regarder comme un devoir de justice la reconnaissance à témoigner pour ces marques de la bonté divine, elle rentre dans la catégorie dont il a été parlé sous le n° précédent (*b*). — *d*) Il faut dire la même chose de la considération des souffrances endurées par Jésus-Christ en réparation de nos péchés; si l'idée dominante est celle de la bonté divine se manifestant par l'acceptation de ces souffrances, la contrition qui résulte de là est certainement parfaite; si elle se borne à un sentiment de compassion ou à un sentiment de honte d'avoir été la cause de ces souffrances, la chose est moins certaine.

(1) Dans le langage théologique, la contrition imparfaite est appelée plus proprement *attrition*, tandis que le terme de *contrition* proprement dite, désigne la contrition parfaite.

(2) La contrition imparfaite suffit pour obtenir la rémission du péché mortel dans les sacrements. — La contrition soit parfaite soit imparfaite, si elle est sincère, comprend toujours le ferme propos de ne plus commettre le péché dont on se repent. Ce propos ne doit pas être nécessairement formel : un propos virtuel suffit (cf. Ballerini-Palmieri, t. V, nn. 143-155, pp. 75 sqq.)

la coulpe de tous les péchés mortels que l'on confesse, et indirectement de ceux qu'on omettrait par oubli, ou en croyant de bonne foi qu'on n'est pas obligé de les confesser (1).

La dette de peine éternelle est toujours effacée en même temps que la coulpe du péché mortel ; mais lorsque le pardon est obtenu hors du sacrement de baptême, il y est régulièrement substitué une dette de peine temporelle (2).

---

(1) Si l'on constate plus tard que des péchés mortels ont certainement été omis, il faudra les confesser ; mais il ne serait pas nécessaire de s'abstenir, en attendant, de la sainte communion ; on peut attendre la première confession ordinaire. Ces péchés ont certainement été remis ; il reste seulement l'obligation de les soumettre, comme on dit, au pouvoir des clefs confié à l'Église. Il faut soumettre de même à ce pouvoir, les péchés mortels effacés par un acte de contrition parfaite, et un précepte spécial de l'Église (Conc. Trid., Sess. XIII, decret. *De SS. Eucharistia*, cap. VII, ap. Denzinger, n. 880, prius 761) défend de recevoir la sainte communion avant d'avoir obtenu l'absolution sacramentelle des péchés mortels dont on aurait conscience.

(2) Suarez, *De paenitentia*, Disp. X, sect. III, n. 2. — C'est là une disposition de la providence surnaturelle de Dieu, qu'il n'est du reste pas malaisé de s'expliquer (cf. *ibid.*, nn. 5, 15) : nous coopérons ainsi, suivant la mesure de notre faiblesse, à l'action de la bonté divine dans l'œuvre de notre salut éternel. Il y aura là un titre de gloire pour nous.

§ 2. — Rémission de la coulpe du péché véniel

Il est à remarquer d'abord que, lorsque la tache du péché véniel se trouve dans l'âme avec des taches de péché mortel, elle ne peut jamais être effacée tant que ces dernières demeurent : la première condition pour la rémission de la coulpe du péché véniel est, par conséquent, que l'âme soit en état de grâce (1).

Cette condition supposée, voici les moyens que la bonté divine a mis à notre disposition pour obtenir cette rémission.

1° Les sacrements de baptême, de pénitence, d'eucharistie et d'extrême-onction ; et probablement aussi les autres sacrements (2). Le seul obstacle qui empêche cet effet, c'est l'attachement actuel ou virtuel à une matière de péché véniel (3), c'est-à-dire l'absence de la volonté explicite ou implicite de ne plus commettre le péché ; en d'autres termes, le défaut de contrition, au moins imparfaite ; mais cet obstacle n'existe que pour le péché véniel sur lequel se porte l'attachement coupable.

(1) Cf. Suarez, *De paenitentia*, Disp. XI, sect. II, n. 4.
(2) Cf. *Ibid.*, Disp. XII, sect. I, nn. 4, 5, 10-13.
(3) Cf. *ibid.*, n. 9.

2° L'acte de contrition parfaite ou un acte de la vertu théologale de charité, quelque faible que soit son intensité, sous la réserve qu'on ne mette aucun obstacle au pardon, par un attachement actuel ou virtuel au péché véniel (1).

3° Suivant une opinion très probable de grands théologiens, l'acte d'attrition, soit général par rapport à tous les péchés véniels, soit spécial par rapport au péché commis, et tout propos, tout acte de vertu comportant une rétractation au moins implicite de l'acte coupable (2).

---

(1) Cf. SUAREZ, *De paenitentia.*, Disp. XI, sect. III, nn. 5, 7, 8.

(2) Cf. *ibid.*, n. 11. — Il suit de là que, à proprement parler, le péché ne serait jamais remis par la confession à celui qui n'aurait pas en même temps des péchés mortels à confesser, puisque la contrition, au moins la contrition imparfaite, doit toujours précéder la confession pour que celle-ci produise son effet sacramentel (cf. *ibid.*, n. 18). Cette conséquence a fait hésiter plusieurs grands théologiens à admettre la suffisance de l'attrition pour la rémission de la coulpe du péché véniel hors du sacrement : ils demandent tout au moins une attrition plus parfaite pour les péchés véniels plus graves (cf. GÉNICOT, t. II, n. 277). Tous admettent d'ailleurs que le sacrement est toujours efficace pour l'augmentation de la grâce sanctifiante, pour l'impétration des grâces actuelles qui aideront à éviter le retour du péché et pour la rémission de la dette de peine temporelle. La considération de ces fruits du sacrement, jointe à celle de la plus grande sécurité quant à la rémission des péchés véniels, doit certes suffire à inspirer aux âmes pieuses une grande estime pour la confession sacramentelle et une attention sérieuse à s'y disposer le mieux possible.

§ 3. — Rémission des dettes de peine temporelle

Ces dettes sont contractées par les péchés véniels et par les péchés mortels remis quant à la coulpe et elles ne sont jamais remises tant que la coulpe de ces péchés n'a pas été effacée (1).

Nous avons à notre disposition quatre moyens d'effacer nos dettes ou une partie de nos dettes de peine temporelle : les fruits de satisfaction de nos actes de vertu, les sacrements, les suffrages et les indulgences.

I. Les *satisfactions*. — Il est de foi que nous pouvons satisfaire à la justice de Dieu, c'est-à-dire effacer, par nos actes de vertu, les dettes de peine temporelle contractées par nos péchés (2).

Ces satisfactions ne peuvent être fournies par l'âme qui est en état de péché mortel : l'état de grâce est donc une condition essentielle (3). Ce n'est que dans le cours de la vie présente que nous pouvons payer ainsi nos dettes de peine : les

(1) Conc. Trid., sess. VI, *De iustificatione*, c. xiv extr.; Suarez, *De paenitentia*, Disp. X, sect. iii, n. 2 et Disp. XI, sect. i, n. 5.

(2) Suarez, *De paenitentia*, Disp. XXXVII, sect. i, n. 2.

(3) Cf. *ibid.*, sect. ii, n. 3.

âmes du purgatoire expient ces dettes par la souffrance, elles ne les effacent pas par des actes compensateurs. Quant aux conditions que l'acte doit réaliser pour produire ce fruit salutaire :

a) Il faut que ce soit un véritable acte de vertu, tout au moins par l'intention qui y préside (4).

b) Il n'est pas nécessaire qu'on ait l'intention formelle de satisfaire (1).

c) Il n'est pas nécessaire que l'œuvre soit surérogatoire ou de conseil : on satisfait aussi par des actes de précepte (2).

d) Faut-il que l'acte soit plus ou moins pénible? — D'abord, il est certain que tout acte de vertu qui coûte à la nature est satisfactoire (3) ; de là on peut conclure que tout acte méritoire est en même temps satisfactoire ; car tout acte de vertu chrétienne est de soi pénible à la nature corrompue. On peut même affirmer que, plus il est méritoire du chef de son motif principal, plus il est satisfactoire ; ainsi les actes de la vertu théologale de charité, et par conséquent les actes

---

(1) Cf. SUAREZ, *De paenitentia*, Disp XXXVII, sect. III, nn. 1, 2.

(2) *Ibid.*, n. 5.

(3) *Ibid.*, sect. IV, n. 3.

(4) *Ibid.*, sect. IV, n. 5.

de contrition parfaite, sont les plus satisfactoires de tous [1].

e) Les peines et les épreuves que Dieu nous envoie sont particulièrement satisfactoires, pourvu qu'on les accepte par un acte de résignation ou de conformité à la volonté de Dieu [2]. Et cela non seulement lorsque Dieu nous les envoie afin de nous faire acquitter nos dettes de peine, mais aussi lorsqu'il nous les envoie pour une autre fin quelconque [3].

II. Les *sacrements*. 1. Le baptême efface toutes les dettes de peine.

2. Dans le sacrement de pénitence, une certaine quantité de cette dette est remise par l'absolution, une autre par l'accomplissement de la pénitence sacramentelle; celle-ci comme telle, produit un fruit plus abondant de rémission de peine temporelle qu'elle n'en produirait en tant qu'œuvre satisfactoire [4].

3. L'Eucharistie, en tant que sacrement (reçu

---

[1] SUAREZ, nn. 8, 9.— Le martyre, qui est l'acte de charité le plus parfait dont l'homme soit capable, efface toute dette de peine temporelle.

[2] *Ibid.*, sect. VII, nn. 5, 10, 13.

[3] *Ibid.*, n. 9.

[4] *Ibid*, Disp. XXXVIII, sect. II, nn. 2, 4.

par la communion), n'apporte pas directement la rémission de dettes de peine ; mais comme sacrifice, c'est son effet principal, non seulement pour ceux pour qui il est offert, mais aussi pour tous ceux qui prennent part à l'acte et dans la mesure où ils y prennent part (1).

4. La rémission des peines temporelles est aussi un effet propre du sacrement de l'extrême-onction.

III. Les *suffrages*. — Les suffrages sont des œuvres satisfactoires offertes à Dieu par un fidèle, pour que le fruit de satisfaction en soit appliqué à un autre fidèle, vivant ou mort. Il est certain que les fidèles peuvent s'aider ainsi, conformément à la doctrine de foi de la communion des saints (2). Cette satisfaction a, pour celui pour qui elle est offerte, la même valeur qu'elle aurait pour celui qui l'offre, s'il se l'appliquait à lui-même; mais cette offrande est un acte de charité, qui peut avoir un fruit de satisfaction plus considérable que la satisfaction offerte elle-même, et ce nouveau fruit peut, lui aussi, être offert sous forme de suffrage (3).

(1) Cf. S. Th., 3. q. 79, a. 5.

(2) Suarez, *De pœnitentia*, Disp. XLVIII, sect. I, n. 2.

(3) *Ibid.*, sect. III, nn. 6, 7. — Nous parlerons plus bas de l'*acte héroïque* en faveur des âmes du purgatoire.

Pour que le suffrage soit efficace, celui pour qui il est offert, et celui qui l'offre, doivent réunir certaines conditions :

1° Celui pour qui le suffrage est offert : *a*) doit être en état de grâce; *b*) avoir actuellement une dette de peine contractée par un péché déjà remis quant à la coulpe. — *c*) Il n'est pas nécessaire qu'il soit hors d'état de satisfaire pour lui-même, ni qu'il accepte le suffrage ou qu'il en ait connaissance (1).

2° Celui qui offre le suffrage : *a*) doit être en état de grâce; *b*) accomplir des actes qui de leur nature seraient satisfactoires pour lui-même ; *c*) former l'intention d'appliquer à d'autres le fruit de satisfaction (2).

IV. Les *indulgences*. — Une *indulgence* est la rémission d'une dette de peine temporelle contractée envers Dieu, par des péchés déjà remis quant à la coulpe; rémission faite en dehors des sacrements, par l'autorité de l'Église, en vertu du pouvoir qu'elle a reçu de disposer sous cette forme, des satisfactions infinies de Jésus-Christ et des satisfactions surabondantes des saints.

(1) SUAREZ, *De paenitentia*, sect. VII, nn 1, 2, 5, 6, 7.
(2) *Ibid.*, sect. VIII, nn. 1, 10, 22.

L'Église exerce ce pouvoir par l'organe du souverain pontife et des évêques, en attachant l'indulgence à certains actes de piété ou d'autres vertus chrétiennes, déterminés par eux.

Il est de foi que l'Église a le pouvoir d'accorder des indulgences [1].

L'indulgence peut être accordée comme *plénière*, c'est-à-dire effaçant complètement la dette de peine qu'elle trouve dans l'âme, ou comme *partielle*, c'est-à-dire n'effaçant qu'une quantité déterminée de cette dette [2].

Pour gagner une indulgence, il faut : *a*) être en état de grâce, du moins lorsqu'on accomplit la dernière des œuvres prescrites ; *b*) pratiquer les œuvres de piété ou les autres actes de vertus indiqués dans la concession de l'indulgence ; *c*) probablement, avoir l'intention, au moins virtuelle, de gagner l'indulgence [3].

Les indulgences peuvent être appliquées à

---

[1] Conc. Trid., sess. XXV, *Decr. de indulgentiis.*

[2] Indulgences de 100 jours, de 300 jours, de sept années, sept quarantaines : ce qui, d'après l'opinion commune des théologiens, signifie une rémission équivalente aux fruits de satisfaction obtenus par la pénitence canonique, telle qu'elle se pratiquait dans les premiers siècles de l'Église, continuée pendant 100 jours, 300 jours, sept années, etc.

[3] D'après l'opinion commune, l'intention générale faite le matin de gagner toutes les indulgences attachées aux œuvres qu'on pratiquera pendant la journée, est suffisante à cet effet.

d'autres par mode de suffrage, particulièrement aux âmes du purgatoire, soit à des âmes spécialement déterminées, soit à toutes en général, lorsque cette application est autorisée dans la concession (1).

Le degré de ferveur ou d'intensité qu'on apporte à l'exercice de l'acte de vertu indiqué dans la concession comme condition de l'indulgence, ne fait pas qu'on gagne celle-ci plus pleinement (2).

Conclusion. De tout ce que nous venons de considérer au sujet des moyens nombreux et efficaces que Dieu a mis à notre disposition, pour effacer les taches et les dettes de peine contrac-

(1) Il est probable que l'état de grâce est requis aussi pour qu'on puisse faire cette application ; la chose est cependant contestée par des théologiens distingués.

(2) Cf. Suarez, *De paenitentia*, Disp. LII, sect. VIII. — Mais comment justifier dès lors l'opinion, fort répandue parmi les fidèles, qui affirme que peu d'âmes gagnent pleinement une indulgence plénière, tandis que l'Eglise, actuellement surtout, nous offre ces indulgences, en si grand nombre, à des conditions si faciles à remplir ? — Cette opinion, s'autorise surtout, semble-t-il, de révélations privées dont l'authenticité même est douteuse ; si elle était vraie, il faudrait attribuer la raison du fait au défaut de disposition dans les âmes ; un petit nombre seulement d'entre elles seraient dans un tel détachement de toute affection déréglée, qu'elles se trouvent exemptes de toute tache ou coulpe de péché ; or cette exemption est la condition préalable nécessaire pour la rémission de la dette de peine.

tées par nos péchés, nous pouvons tirer, à la suite du grand théologien François Suarez, cette conclusion consolante : il n'est pas difficile, pour une âme qui s'applique sérieusement à la perfection, de se trouver habituellement sans aucune coulpe de péché, sans aucune dette de peine temporelle (1) et, par conséquent, de n'avoir rien à expier en purgatoire après cette vie (2).

Seulement, pour écarter le danger d'illusions funestes (3), remarquons qu'une double condition est absolument nécessaire : *a*) la dette de peine n'est remise que lorsque la tache ou coulpe du péché est complètement effacée ; *b*) la coulpe elle-même n'est effacée que moyennant un repentir surnaturel et véritable, accompagné d'un bon propos sincère et ferme. Faute de ce repentir et de ce bon propos, soit explicites soit implicites, les taches de péché s'accumulent, et aussi les dettes de peine ; les fruits de satisfaction de nos actes de vertu sont perdus pour nous, ainsi que, pour la rémission des dettes de peine, les fruits des

(1) V. *Textes justificatifs*.

(2) Sauf, encore une fois, l'effet de l'*acte héroïque* en faveur des âmes du purgatoire ; il en sera parlé plus bas.

(3) Comme est l'aveuglement des personnes qui s'appliquent à gagner beaucoup d'indulgences, tout en se souciant fort peu de se corriger des habitudes de péchés véniels et en se montrant même positivement attachées à ces habitudes.

sacrements, les suffrages offerts pour nous et les indulgences. Si le défaut de repentir sincère continue jusqu'à la fin de notre vie, les dettes de peine qui seront ainsi accumulées tous les jours, resteront tout entières à payer dans le purgatoire.

Pour rendre cette considération plus nette et plus pratique, distinguons trois ou quatre espèces de péchés, particulièrement de péchés véniels.

1° Les péchés commis avec pleine conscience et délibération. On est assailli d'une tentation de sensualité, de vanité, d'antipathie, de ressentiment, de répugnance à obéir ou de quelque autre passion humaine. La conscience dit clairement qu'il y a péché à y céder ; et néanmoins on va en avant, on étouffe la voix de la conscience, on se rend coupable de la faute suggérée par la tentation. La tache de cette faute ne sera effacée, le plus souvent, que par un acte de repentir formel et un propos explicite de ne plus la commettre ; si l'on contracte l'habitude de se laisser aller à ce genre de fautes sans guère y penser ensuite, les dettes de peine, s'accumulant avec les taches, peuvent devenir énormes.

2° Un autre genre de péchés véniels non moins funestes, comprend ceux qui ne sont pas, à proprement parler, pleinement et formellement délibérés, mais qui sont la suite d'une certaine insou-

ciance habituelle par rapport à l'acquisition de la perfection, d'où résulte l'habitude de se laisser aller sans réflexion au premier mouvement de la nature. Tels sont beaucoup de murmures et de critiques à l'adresse des supérieurs, des médisances, des jugements téméraires intérieurs ou exprimés, des légèretés en paroles et en acte, de nature à scandaliser les personnes avec qui nous vivons, et autres fautes semblables, dont on reconnaît de temps en temps le dérèglement avec un certain sentiment de remords, mais sans prendre à leur égard aucune résolution bien ferme et efficace. Encore une fois, cette insouciance donne lieu à une accumulation vraiment effrayante de taches de péché et de dettes de peine.

3° Il y a des fautes qui sont véritablement de pure faiblesse et de surprise, qui échappent malgré de bonnes et fermes résolutions souvent renouvelées. Pour celles-là, la tache est effacée chaque fois que le repentir et la résolution sont explicitement ou implicitement renouvelés, et la tache une fois effacée, la dette de peine s'efface très aisément et complètement. L'essentiel, pour les âmes qui en sont à ce point de perfection qu'elles ne commettent plus guère que des fautes de ce genre, c'est de ne jamais se décourager, ni renoncer à renouveler leurs résolutions. Les

actes de repentir, d'humilité et de confiance qu'elles font à l'occasion de ces fautes de surprise et de faiblesse, leur procurent beaucoup plus de mérites et d'accroissement de forces spirituelles que leurs fautes ne leur en font perdre (1).

4° Enfin on peut encore distinguer un genre de fautes : celles qui peuvent être dites inconscientes ou cachées, dont on ne se rend pas compte ; on ne saurait prononcer si elles sont coupables ou non ; elles peuvent apparaître comme des actes de vertu et de perfection aux yeux des autres et même à nos propres yeux, mais l'œil plus clairvoyant de la justice de Dieu y voit peut-être quelque imperfection plus ou moins coupable (2). *Tous nous faisons beaucoup de fautes*, nous dit l'apôtre S. Jacques dans son épître cano-

(1) Comp. plus haut, pp. 99 et suiv.

(2) Il se peut que des actes qui ont les mêmes caractères apparents, soient plus ou moins gravement coupables chez l'un, et ne le soient pas du tout, ou deviennent même méritoires chez un autre. Un exemple remarquable en ce genre peut être signalé dans l'histoire évangélique : l'archange Gabriel annonce à Zacharie la naissance prochaine de S. Jean-Baptiste, et, peu après, à la T. S. Vierge la naissance de Jésus-Christ. Tous les deux, au premier moment, répondent à peu près dans les mêmes termes : *Comment cela pourra-t-il se faire?* (Luc. I. 18, 34). Cette réponse est sévèrement punie chez Zacharie tandis qu'en Marie, elle constitue un acte très saint et très méritoire.

nique (1) : oui, tous, même les plus parfaits d'entre nous. Il n'y a peut-être aucun de nos actes, même substantiellement excellents et très méritoires d'ailleurs, où ne se glisse quelque poussière d'imperfection. C'est là une pensée bien salutaire pour nous entretenir dans l'esprit d'humilité ; elle ne doit pourtant pas nous empêcher de mettre dans nos rapports avec Dieu une filiale et joyeuse familiarité (2). On peut dire que les dettes de peine qui

(1) *In multis offendimus omnes.* Iac. III. 2.

(2) Mais faut-il en quelque manière désespérer des âmes adonnées aux péchés des deux premières catégories, lorsque les mauvaises dispositions et l'insouciance par rapport à la perfection, qui les caractérisent, durent pendant des années et même pendant toute leur vie? Faut-il juger que les taches de péchés véniels et les dettes de peine s'accumulent toujours, sans qu'il en soit jamais rien ôté? Non. A moins qu'elles ne soient arrivées à un état de complète tiédeur, dont la marque caractéristique, et la seule marque certaine, est l'insouciance positive et habituelle par rapport au péché véniel, il ne faut pas porter à leur sujet, ni leur faire porter sur elles-mêmes un jugement aussi sévère. Malgré les déplorables dispositions où elles se trouvent habituellement, elles sont absolument capables de faire parfois un acte de sincère repentir et de bon propos, en un moment où elles sont mieux disposées, par exemple à l'occasion d'une retraite, d'une récollection. Qu'elles se gardent bien de céder à une tentation assez ordinaire en ces occasions, qui les porterait à s'abstenir de ces actes de repentir, sous prétexte que l'expérience leur a appris que cela ne sert pas à grand'chose, que peu de semaines ou même peu de jours après, elles retomberont comme auparavant; il s'en trouve même qui vont jusqu'à se figurer que les péchés véniels seront plus graves, parce qu'elles en ont mieux compris le dérèglement.

résultent de ce genre de fautes sont surabondamment effacées à mesure qu'elles sont contractées et que, loin de nous faire un véritable tort, elles sont l'occasion de nouvelles et ineffables effusions de l'infinie bonté et tendresse de Dieu pour ses élus.

Il y a là une illusion dangereuse.

D'abord, les péchés véniels seront-ils moins graves parce que l'âme a fermé délibérément les yeux à la lumière qui lui en faisait connaître la gravité et qu'elle s'est mise ainsi dans la disposition habituelle de les commettre sans guère s'en soucier? N'est-ce pas là s'établir et s'endurcir, volontairement et directement, dans l'esprit de tiédeur, si funeste dans la vie spirituelle? On peut avoir un repentir et un bon propos très sincères, tout en prévoyant, par l'expérience de sa faiblesse, qu'on retombera encore dans les fautes dont on se repent ; ce repentir, avec les actes qui l'accompagnent et ceux qui le suivent naturellement, effacera toujours quelque chose du passé et souvent l'effacera en entier, quant à la dette de peine et quant à la coulpe. Il y a là un apurement de comptes qui déchargera de beaucoup le compte final.

Ensuite ce repentir et ce bon propos, lors même qu'ils ne seraient pas complètement et définitivement efficaces pour l'avenir, sont néanmoins des actes de vertu méritoires; leur fruit demeure pour l'éternité, et ils obtiennent comme fruit d'impétration, des grâces actuelles de lumière et de force, lesquels, en s'accumulant par la répétition des actes, feront enfin triompher l'âme de sa faiblesse ; la victoire arrivera ainsi à être complète et définitive, malgré la multitude des échecs qui l'ont précédée. Et ce double fruit, de mérite et d'impétration, devient d'autant plus considérable que le renouvellement des actes de repentir et de bon propos, après ces échecs répétés, est naturellement plus difficile.

CHAPITRE IV

Second objet de la confiance en Dieu : la grâce de bien vivre

Cet objet comprend toutes les grâces actuelles qui nous sont nécessaires pour vivre saintement, pour atteindre le degré de perfection surnaturelle propre à l'état de vie auquel Dieu nous a appelés, et celui auquel il appelle chacun de nous en particulier, dans les mystérieux décrets de la prédestination.

Voici les principaux et solides fondements de cette confiance :

1° La connaissance que nous avons de la puissance et de la bonté infinie de Dieu, de son amour paternel pour nous.

On propose à un industriel ou à un commerçant une entreprise très sûre et très avantageuse ; pour s'y engager, il lui faudrait un capital considérable, et il ne possède rien ; mais il a dans sa famille une personne très riche, qui peut lui procurer ce capital sans s'imposer ni privation ni gêne d'aucune sorte. Cette personne l'aime beau-

coup et lui a déjà témoigné son affection en plusieurs circonstances; elle est du reste si bonne, que son plus grand bonheur est de faire du bien autour d'elle, quoi qu'il puisse lui en coûter. Il sait encore que cette personne connaît l'affaire dont il s'agit, qu'elle le pousse vivement à accepter la proposition qui lui est faite, qu'elle n'ignore pas son impuissance absolue à l'accepter si elle ne lui fournit le capital dont il a besoin pour cela. Dans ces conditions, pourra-t-il douter avec quelque raison que ce capital soit mis à sa disposition? Or, toutes ces conditions ne se trouvent-elles pas éminemment réunies par rapport à l'œuvre de notre sanctification?

2° La certitude que, lorsque Dieu appelle spécialement quelqu'un à tel office, à telle mission, à telle manière de vivre, il prépare en même temps, en abondance, les secours qui sont nécessaires pour bien répondre aux desseins divins. — Mais j'ai déjà abusé de tant de grâces! Et n'êtes-vous pas actuellement encore appelé à la sainteté? Et votre confiance en Dieu ne sera-t-elle pas, comme nous l'avons considéré en méditant la parabole de l'enfant prodigue, un titre puissant pour obtenir les faveurs spéciales de la bonté divine?

3° Les gages que Dieu nous a déjà donnés de

son amour et du désir qu'il a de nous combler de grâces. Rappelons-nous particulièrement la parole du grand apôtre : *Celui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré à la mort pour nous, que pourra-t-il nous refuser après cela* (*Rom.* VIII. 32) ?

Rappelons encore à ce sujet trois considérations bien puissantes pour nous inspirer une grande confiance :

a) Les grâces que nous attendons de Dieu lui coûtent infiniment moins que le sacrifice de son divin Fils.

b) Ces grâces sont le complément du don qu'il nous a fait de son Fils ; ce don demeurerait incomplet sans cela (1).

c) Cette autre parole de S. Paul : *Si Dieu nous a ramenés vers lui par la mort de son Fils, lorsque nous étions ses ennemis, combien plus pouvons-nous compter sur ses faveurs, maintenant que nous vivons dans son amitié* (*Rom.* V. 11)!

(1) « Ce que vous souhaitez est comme une suite et un » accessoire de ce qu'il vous a déjà donné gratuitement et, par » conséquent, il est tellement engagé à vous l'accorder qu'on » peut dire que, en le faisant, il s'acquittera d'une dette ... » C'est lui faire injure que de penser que son amour, qui l'a » porté à étendre sur vous sa main bienfaisante, puisse » l'engager à la resserrer et à laisser imparfait l'ouvrage qu'il » a commencé » (Vén. Claude DE LA COLOMBIÈRE, *Sermon sur la confiance en Dieu*).

Et encore une fois, que le souvenir de nos infidélités passées ne vienne pas troubler le moins du monde cette confiance; nous pouvons même dire au contraire (1). Ainsi, ce désir que nous avons maintenant de l'amour de Dieu et de notre perfection, après beaucoup d'infidélités, n'est-ce pas un don gratuit de l'infinie miséricorde de Dieu, un fruit des souffrances de Jésus-Christ, don d'autant plus remarquable que nous nous en sommes rendus positivement plus indignes? Et irions-nous croire que Dieu, après avoir excité en nous ce désir par l'action directe de sa grâce, nous refuse ensuite les moyens de le réaliser?

(1) « J'ai souvent admiré, dans les saints livres, la prière que » Moïse fait à Dieu pour l'obliger de pardonner à son peuple » (*Exod.* XXXIII. 11-13; *Num.* XIV. 13-19). Pour obtenir cette » grâce, il fait un long détail de toutes les faveurs que le » Seigneur a déjà répandues sur cette ingrate nation. Il le fait » ressouvenir des plaies de l'Égypte, du passage de la mer » Rouge et de tous les prodiges qui accompagnèrent ou qui » suivirent cette mémorable journée. Ce moyen semble d'abord » peu propre pour son dessein; car enfin, quelle voie pour » adoucir un maître offensé que de lui représenter ce qu'il a » fait pour le serviteur dont l'ingratitude l'aigrit! Plus ses » bienfaits sont insignes, plus le crime est énorme; et par » conséquent le soin qu'on prend de lui exagérer la grandeur » et le nombre de ses grâces paraît bien plus capable d'irriter » que d'éteindre son ressentiment. Cependant tout le contraire » arriva. Dieu fut désarmé par le souvenir des biens immenses » qu'il avait faits à son peuple; à la vue de ses bienfaits, il ne » put refuser le pardon qu'on lui demandait » (*Même sermon*).

4° L'efficacité certaine de la prière. *Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom*, dit Jésus-Christ, *il vous l'accordera* (1).

5° L'honneur, la gloire que nous procurons à Dieu par cette confiance. Honorer quelqu'un, lui rendre gloire, c'est témoigner qu'on reconnaît l'excellence des belles qualités qui se trouvent en lui. Rendre gloire à Dieu, c'est témoigner par ses idées, par ses sentiments, par ses actes, qu'on reconnaît l'éminence de ses divines perfections, de sa bonté, de sa sagesse, de sa puissance, de son amour. Or, c'est ce qu'on fait excellemment par la confiance dont nous parlons maintenant (2).

6° Cette doctrine est confirmée par la conduite de Jésus-Christ, lorsqu'il accordait des faveurs signalées : c'est à la confiance de ceux qui l'invoquent qu'il attribue les éclatants prodiges qu'il opère en leur faveur. Cette confiance le comble de joie ; il les en loue avec transport. Ainsi pour le centurion (MATTH. VIII. 10, 13) ; le paralytique

(1) Comp. ce qui est dit plus bas (sect. III, sous-sect. II, art. I, chap. IV, § 4) de l'efficacité de la prière.

(2) « Dieu a été appelé par S. Paul *le Dieu de l'espérance* » (*Rom.* XV. 13), pour nous faire entendre que, de toutes les » vertus, il n'en est aucune qui l'honore davantage et qui le » traite plus véritablement en Dieu » (Vén. Claude DE LA » COLOMBIÈRE, *Sermon cité*).

descendu par le toit (MATTH. IX. 2); l'hémorrhoïsse (MATTH. IX. 22); les aveugles de Jéricho (MATTH. IX. 29); la Chananéenne (MATTH. XV. 28); Marie Madeleine (LUC. VII. 50); le lépreux (LUC. XVII. 59).

7° Aussi les saints Pères ne craignent pas d'assurer que la mesure des grâces que Dieu nous accorde, est égale à celle de notre confiance en lui. Ainsi

S. Cyprien : « Telle la profondeur du vase de la confiance, telle la quantité des eaux célestes que Dieu y versera. Plus l'espérance ira loin, plus elle obtiendra. »

S. Grégoire de Nazianze dit que lorsqu'on demande à Dieu des grâces de sanctification, il se croit engagé par reconnaissance à donner ce qu'on lui demande, ou bien des grâces équivalentes ou même plus précieuses. Ce n'est plus à ses yeux une grâce qu'il accorde ; c'est la reconnaissance qu'il témoigne pour un bienfait reçu.

S. Bernard : « Vous posséderez toutes les choses jusqu'où vous étendrez votre confiance. Si vous attendez beaucoup de Dieu, il fera beaucoup pour vous ; si vous attendez peu, il fera peu. »

S. Thomas d'Aquin dit que l'espérance est le

principe de l'impétration comme la charité est la source du mérite, de sorte que, comme nous méritons à proportion de l'amour qui nous fait agir, ainsi nous obtenons à proportion de la confiance qui nous porte à attendre beaucoup de Dieu.

CHAPITRE V

Troisième objet de la confiance en Dieu : la vie éternelle

I. Nous devons avoir une ferme confiance d'arriver à la possession de la béatitude éternelle. Cette confiance, lorsqu'elle est fondée sur la considération de la bonté de Dieu et sur les promesses et les enseignements de Jésus-Christ, ne peut jamais aller trop loin [1]; elle honore Dieu

[1] S. E. le Cardinal Mercier remarque excellemment à ce sujet :

« Il ne suffirait point de ne pas vous défier du Père céleste : » il faut positivement, absolument, filialement, compter sur Lui.

» L'acte d'espérance, qui est d'obligation stricte pour le chré- » tien, n'est point, — comme beaucoup se le figurent, trompés » sans doute par la signification courante des mots *espoir*, » *espérance*, dans nos langues usuelles, — une conjecture » appuyée sur des motifs plus ou moins probables, mais une » attente assurée, une *certitude*.

» Dieu a promis le ciel aux hommes de bonne volonté. Ce » serait Lui faire injure que de mettre en doute soit la sincé- » rité de sa promesse, soit sa fidélité à vouloir la tenir, soit » enfin son pouvoir à l'exécuter.

» Ceux qui espèrent en Dieu avec des hésitations au cœur » n'ont pas assez réfléchi sur le motif fondamental de l'espé- » rance chrétienne.

» Vous avez à votre actif, je le veux, un contingent imposant

d'autant plus qu'elle est plus grande et, comme nous l'avons dit pour les deux premiers objets, elle est un titre à l'acquisition de ce que l'on désire. — Cette confiance se justifie particulièrement aux yeux de la raison éclairée par la foi, pour le chrétien pieux, et plus spécialement encore pour le religieux. En effet :

1° Pour arriver sûrement à la possession de la vie éternelle, il faut et il suffit que, dans tout le cours de cette vie, du moins dans sa dernière période, on observe les commandements de Dieu en tout ce qu'ils prescrivent sous obligation grave.

» de bonnes œuvres, et il ne vous est pas interdit de vous en » réjouir. Mais qui d'entre nous est absolument sûr s'il est » digne d'amour ou de haine ? Seuls l'infinitude de la miséri- » corde divine et le droit que nous y donnent, à la seule condi- » tion que nous y croyions, les mérites de Jésus-Christ, » assurent à la confiance un inébranlable appui.

» Revenons donc aux prières de notre catéchisme et disons » à Dieu :

» J'espère, mon Dieu, avec une *ferme* confiance, que vous me » donnerez, *par les mérites de Jésus-Christ*, la vie éternelle. — » Et parce que vous ne pouvez, dans votre infinie sagesse, » vouloir une fin sans vouloir les moyens qui y conduisent, » j'ai le ferme espoir que vous me donnerez, avec la vie éter- » nelle, tout ce qui peut m'aider à l'obtenir. — Il en sera ainsi, » *parce que* vous êtes *infiniment bon, tout-puissant, fidèle* » *à vos promesses*. — Ma volonté est de vivre et de mourir » dans cette inébranlable espérance ». Card. MERCIER, *Conférences aux élèves du Séminaire de Malines*. (Louvain, 1908), pp. 248-50.

Au jeune homme qui lui demandait ce qu'il avait à faire pour obtenir la vie éternelle, Jésus répondit : *Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements.* Le jeune homme insiste et demande : *Lesquels?* Le Sauveur lui rappelle les principaux articles du décalogue (MATTH. XIX. 16-19). — S'il était vrai, comme quelques-uns l'ont prétendu, que le nombre des élus à la gloire éternelle est petit, relativement à la masse entière de l'humanité, ce serait parce que la plupart des hommes, au lieu de suivre la voie étroite de la fidélité aux commandements, qui conduit à la vie, s'engagent dans la voie large de la satisfaction des passions humaines contraires à la loi de Dieu, qui mène à la perdition (MATTH. VII. 13-14). Or, le chrétien pieux suit non seulement la voie étroite de la fidélité aux commandements de Dieu, mais la voie bien plus étroite encore de la fidélité aux conseils de perfection; le religieux, lui, marche dans la voie des conseils évangéliques, qui suppose l'exercice d'une vertu héroïque [1].

2° Il y a une promesse spéciale de salut, attachée à la docilité que le religieux montre à suivre la voix de Dieu qui l'invite à embrasser l'état de perfection. *Quiconque*, dit Jésus-Christ,

[1] Comp. plus haut I^re^ Partie, chap. v, III (pp. 125-129).

aura quitté, par amour pour moi, sa maison, ou ses frères ou ses sœurs, ou son père ou sa mère, ou ses champs, recevra le centuple et possédera la vie éternelle (MATTH. XIX. 29).

3° Une autre promesse spéciale de salut est attachée à la vie apostolique : *Ceux qui en auront formé beaucoup d'autres à la justice brilleront comme des astres dans les siècles sans fin* (DAN. XII. 3).

« Vous avez sauvé une âme », dit S. Augustin, par là même vous avez prédestiné la vôtre. »

Une sorte d'objection pourrait se présenter ici à l'esprit : il y en a, pourrait-on se dire, qui ont rempli ces conditions pendant une notable portion de leur vie et qui se sont néanmoins perdus. Le même malheur ne peut-il pas m'arriver ? — Assurément, la chose n'est pas absolument impossible ; mais ce qui est certain, c'est que cela ne peut vous arriver que par votre faute, par votre volonté, et qu'il est actuellement en votre pouvoir de prévenir ce malheur. La connaissance que vous avez de la possibilité d'une chute funeste, doit vous exciter à prendre les précautions que vous savez être propres à en écarter le danger. *Veillez et priez*, nous a dit le divin Maître, *afin que vous ne soyez pas exposés à tomber dans le péché ; car si l'esprit est prompt, la chair est faible* (MATTH.

xxvi. 41). Évidemment, votre sécurité sera d'autant plus grande que vous combinerez mieux les deux recommandations que renferme cette parole de Jésus-Christ : la vigilance et la confiance. C'est par l'usage simultané de ces deux armes, que nous devons nous défendre contre le mal suprême de la perte éternelle ; chacune d'elles sera d'autant plus efficace que nous mettrons plus de constance à manier l'autre énergiquement (1). Généralement. une sécurité plus grande semble incompatible avec l'état d'épreuve, qui est la condition de notre vie actuelle ; c'est la vertu d'espérance qui doit nous donner l'assurance moralement certaine de notre persévérance dans le bien, et nous devons raisonnablement nous en contenter ici-bas (2).

(1) Cependant il faut se garder de renoncer à la confiance, parce qu'on se montre déplorablement faible en présence de la tentation. Le malheureux qui, par suite de cette faiblesse, vit habituellement en état de péché mortel, fait un acte de vertu en espérant qu'un jour Dieu lui donnera la force dont il a besoin pour se convertir, tandis qu'il commet un nouveau péché grave en désespérant positivement de jamais obtenir cette grâce ; l'acte de vertu dont nous parlons, n'est pas rigoureusement méritoire, *de condigno*, tant que le pécheur n'a pas recouvré l'état de grâce, mais cet acte peut lui obtenir des grâces actuelles, *de congruo* (voyez p. 70).

(2) Il ne sera pas hors de propos de rappeler ici cet avis de S. François de Sales : « Ayons un ferme et général propos de » vouloir servir Dieu de tout notre cœur et toute notre vie. Au

II. Nous pouvons compter sur un degré élevé de gloire et de bonheur dans la céleste patrie ; nous n'avons qu'à nous rappeler ce que nous avons considéré au sujet de l'abondance des accroissements quotidiens de la grâce sanctifiante dans l'âme juste et particulièrement chez le religieux (1).

III. Nous pouvons avoir la confiance de jouir de la gloire et du bonheur éternels aussitôt après avoir achevé notre carrière ici-bas, grâce aux moyens nombreux et puissants, établis par la bonté divine pour effacer les dettes de peine contractées par nos péchés dans le cours de notre vie. Il n'est pas bien difficile, en effet, surtout, encore une fois, pour le religieux fervent, de se trouver dans les conditions indiquées par Suarez pour être habituellement sans aucune tache de péché et sans aucune dette de peine (2) ; ces con-

» bout de là, n'ayons souci du lendemain. Pensons seulement à » bien faire aujourd'hui ; et quand le jour de demain sera » arrivé, il s'appellera aussi aujourd'hui, et alors nous y pen- » serons. Il faut en cet endroit avoir une grande confiance et » résignation en la providence de Dieu. Il faut faire provision » de manne pour chaque jour, et non plus, et ne doutons point, » Dieu en pleuvra d'autre demain, et passé demain, et tous les » jours de notre pèlerinage ».

(1) Comp. plus haut, pp. 125 et suiv.

(2) Comp. plus haut, p. 341.

ditions se réalisent avec une facilité spéciale à l'article de la mort.

Mais que faut-il penser à cet égard, de ceux qui ont fait *l'acte hèroïque* de charité en faveur des âmes du purgatoire.

Cet acte [1] consiste dans l'offrande, faite à Dieu, en faveur des âmes du purgatoire, de tous les fruits de satisfaction de nos propres actes de vertu, de toutes les indulgences que nous pourrions gagner, ainsi que des suffrages qui seront offerts pour nous après notre mort, de manière que tout cela serve à acquitter les dettes de peine contractées par ces âmes, et non pas les dettes contractées par nous-mêmes [2].

Le Saint-Siège a encouragé cet acte de pieuse charité, en accordant des indulgences et des privilèges spéciaux à ceux qui le font : en particulier, le privilège d'appliquer aux âmes du purgatoire toutes les indulgences, même lorsque cette faculté n'est pas inscrite dans la formule de concession ; pour les prêtres, la faveur de jouir, n'importe où ils célèbrent, du bénéfice de l'autel privilégié. On peut donc dire que cet acte est certainement louable.

---

[1] Qui n'est pas un *vœu*, comme il est quelquefois appelé mal à propos.

[2] Cf. S. C. Indulgentiarum decretum d. 24 novembris 1854.

Jusqu'à quel point l'offrande est-elle acceptée par Dieu? En résulte-t-il que l'âme qui la fait, n'efface plus en cette vie aucune dette de peine temporelle contractée par elle-même et qu'elle devra payer tous ces dettes de peine dans le purgatoire? Nous ne pouvons répondre à cette question, l'enseignement catholique ne nous donnant aucune lumière à ce sujet. Quelques pieux écrivains sont allés jusqu'à dire qu'à cet acte est attaché un fruit de satisfaction extrêmement grand, qui ne serait pas compris dans son objet et qui aurait pour effet d'effacer toutes les dettes de peine dont l'âme pourrait être chargée au moment de la mort. A ce compte, on ne voit pas où se trouverait le caractère d'héroïcité dans l'offrande : pour qu'elle soit vraiment héroïque, il faut qu'on regarde au moins comme probable qu'elle est en réalité pleinement acceptée par Dieu, avec toutes ses conséquences.

Mais alors, quel intérêt peut-on trouver à faire cette offrande? — Un intérêt très grand. En effet, ce qui est tout à fait certain, c'est qu'à cet acte de charité vraiment héroïque est attaché un immense mérite, c'est-à-dire une grande augmentation de grâce sanctifiante en cette vie, de gloire et de bonheur éternels dans l'autre. On convertit ainsi en fruits de mérite et de gloire éternelle, les

fruits de satisfaction par lesquels on aurait échappé à des souffrances temporaires non méritoires.

Est-il permis de mettre des restrictions à l'offrande, de réserver, par exemple, un jour par semaine, ou une semaine avant sa mort, pendant lesquels les satisfactions et les indulgences qu'on gagnera s'appliqueront à soi-même et non aux âmes du purgatoire, ou bien aussi les suffrages qui seraient offerts pour nous après notre mort? — Assurément; l'offrande elle-même étant parfaitement libre, on peut y mettre toutes les restrictions qu'on veut. Il y aura toujours là un acte de charité méritoire; mais la valeur et le mérite seraient moindres, et ce n'est qu'à l'offrande complète, telle que nous l'avons exposée plus haut, que le Saint-Siège a accordé les faveurs de l'*acte héroïque* (1).

Il n'y a aucune formule particulièrement prescrite pour l'offrande de l'*acte héroïque*; l'intention suffit pour en recueillir les avantages. Parmi les formules proposées, il en est où l'on remet tous les trésors de satisfactions et de suffrages qui en font l'objet, entre les mains de la très sainte Vierge, pour qu'elle les applique aux âmes en faveur

(1) Eiusdem S. C. Responsum d. 18 dec. 1885, ad 2m dubium.

desquelles elle jugera le plus convenable de les appliquer. Cette clause est-elle louable? — La Sacrée Congrégation des Indulgences a répondu [1] que la formule est louable comme pratique de dévotion envers la sainte Vierge, mais qu'elle n'est pas essentielle pour jouir des privilèges attachés à l'acte héroïque ; rien n'empêche, par conséquent, d'offrir soi-même ses satisfactions et ses suffrages pour telle ou telle âme en particulier.

Enfin, la même Sacrée Congrégation a déclaré récemment [2] qu'on est libre de révoquer son offrande lorsqu'on le jugera bon. Il pourrait arriver qu'il soit à propos de profiter ou de conseiller l'usage de cette liberté; par exemple, lorsque la crainte des souffrances du purgatoire agite une âme au point de troubler sa sérénité, si favorable à l'union avec Dieu. Cette âme devra alors considérer l'acte héroïque comme un de ces actes de pure perfection que Dieu ne demande pas d'elle, même sous forme de conseil. Le mérite de l'humilité compensera en ce cas, dans une mesure plus ou moins large, celui de la générosité.

---

[1] Ibid. ad 3m dubium.

[2] Eiusdem S. C. Responsum d. 20 februarii 1907.

SOUS-SECTION III

La vertu théologale de charité

ARTICLE I

L'AMOUR DE DIEU, LOI DE NOTRE VIE. CARACTÈRES ET CONDITIONS DE L'AMOUR D'AMITIÉ

§ 1. — **La loi de notre vie morale**

Nous lisons dans l'Évangile qu'un groupe de pharisiens vint un jour trouver Jésus et que l'un d'eux, docteur de la loi, l'interrogea hypocritement au nom de tous : *Maître, quel est le plus grand commandement de la loi?* Jésus lui répondit : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme et de tout votre esprit. C'est là le premier et le plus grand commandement. Et le second est semblable au premier : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. A ce double commandement se rap-*

portent toute la loi et les prophètes (MATTH. XXII. 35-40).

Ainsi la loi de notre vie morale est exprimée en un mot : *Vous aimerez.* Vous aimerez Dieu d'un amour sincère, sans réserve, énergique, s'étendant à toute votre activité spirituelle. Et cet amour doit se manifester particulièrement dans nos relations avec notre prochain, c'est-à-dire avec les hommes qui sont appelés avec nous à la condition d'enfants de Dieu.

Lorsque nous vivrons de notre vie normale, complète, définitive, pour laquelle nous sommes faits, nous aimerons Dieu par une tendance naturelle, nécessaire, dans laquelle se réuniront, se fondront dans une admirable harmonie, toutes les tendances, toute l'activité de nos facultés spirituelles (1), toutes portées à leur suprême perfection de capacité et d'énergie. Cet amour s'imposera aussi impérieusement, aussi irrésistiblement à nos âmes, que s'impose actuellement à elles la soif de perfection et de bonheur ; bien plus impérieusement encore, parce que leurs facultés seront alors douées d'une perfection d'énergie bien supé-

(1) Et aussi de ce que nous pouvons appeler nos facultés mixtes, l'imagination, la sensibilité, les sens, en tant qu'instruments de communication de notre âme avec le monde extérieur et sensible.

rieure et parce que rien ne viendra jamais les distraire de ce sentiment.

Dans la vie présente, pour nous préparer à la vie d'amour dont nous goûterons les ineffables délices dans la patrie éternelle, nous devons vivre dans d'étroites relations d'amour avec Dieu, connu par la lumière de la foi ; cette lumière est bien vive sans doute, si on la compare à la connaissance de Dieu et des choses divines, telle que nous pouvons l'acquérir par les forces actuelles de notre intelligence ; mais elle est bien obscure, si on la compare à la lumière de la gloire qui nous sera communiquée dans le ciel. C'est cette obscurité qui fait que l'amour parfait de Dieu n'est pas spontané et nécessaire en cette vie, mais qu'il exige le concours de notre volonté libre [1], d'où résulte le caractère de mérite qui se trouve dans l'acte d'amour de la vie présente et la récompense par l'amour parfait spontané dans notre vie définitive.

§. 2 — Les divers genres d'amour de nos facultés affectives

Essayons de bien comprendre la nature des relations d'amour entre Dieu et nous, relations

[1] Comp. plus haut, pp. 23-24, *b*.

qui constituent la loi de notre vie morale dans notre condition présente, ce qu'il y a en elles d'admirablement vrai et réel, ce qui s'y trouve de grand, de consolant, de fortifiant pour nous; pour cela, rappelons-nous quels sont les caractères de l'amour dans sa perfection la plus élevée et la plus complète : ce sera l'objet de ce paragraphe et des deux suivants.

Sous le terme d'*amour* on entend le mouvement d'attrait intérieur qui porte un être vivant et conscient (1) vers l'objet propre de la tendance d'une de ses facultés affectives. L'amour d'un objet est naturellement accompagné de la haine pour tout ce qui fait obstacle à la possession de cet objet. — Le sentiment de repos, de satisfaction, que fait éprouver la possession d'un objet aimé, terme de la tendance de l'amour, s'appelle *plaisir* ou *jouissance;* la privation sentie, consciente, de cette possession constitue la *souffrance* (2).

On peut distinguer dans l'homme quatre espèces d'amour : l'amour charnel, l'amour sensuel, l'amour sensitif et l'amour spirituel.

---

(1) La plante n'étant pas un être conscient, ce n'est que par métaphore qu'on parle des amours des plantes.

(2) Comp. plus haut, pp. 9-11 et 16, *a*.

I. L'amour charnel porte la nature animale vers les jouissances propres à l'acte de la vie végétative qui tend à la reproduction ou multiplication de l'espèce. — A chacune des fonctions de la vie végétative de l'animal le Créateur a attaché une jouissance d'où naît un penchant instinctif à remplir cette fonction. L'animal raisonnable n'est pas obligé par la loi de son être moral à se refuser cette jouissance, mais à une double condition : c'est, d'abord, qu'il n'agisse pas en se proposant la jouissance comme fin principale de son action : un être intelligent ne peut pas prendre pour règle de conduite la recherche de la jouissance, mais il doit poursuivre le *bien* des différents éléments dont sa nature se compose, considérés suivant la subordination naturelle de la vie végétative à la vie animale et des deux vies inférieures à la vie intellectuelle ; c'est, ensuite, de n'admettre la jouissance que dans la mesure dans laquelle elle favorise l'exercice normal de la fonction qui l'amène ([1]). Or la fonction de repro-

([1]) Ainsi il n'y a aucun dérèglement moral à jouir de la sensation du goût dans la mesure où elle favorise les fonctions de la nutrition ; mais il y en aurait à manger ou à boire principalement pour se procurer cette jouissance et à dépasser, dans la recherche de la qualité comme dans la quantité des mets, la mesure qui convient pour la conservation de la santé et des forces physiques.

duction dans l'homme a pour but la conservation et la multiplication de l'espèce humaine dans sa perfection normale, et la raison nous dit que ce but ne peut être régulièrement atteint que lorsque le père et la mère de l'enfant sont unis par un lien indissoluble, qui leur impose le devoir de veiller de concert à son éducation physique et morale, tant qu'il a besoin de ce soutien, et qui, en même temps, leur rend possible cette tâche. La loi naturelle nous révèle donc déjà, en cette matière, la règle de conduite sanctionnée par la loi divine : « Œuvre de chair ne désireras qu'en mariage seulement ».

Hors de là, l'amour charnel est déréglé. Le plaisir que la nature animale y trouve, lorsqu'il atteint un certain degré d'intensité, produit une véritable ivresse ; l'homme, alors, est tellement dominé par l'influence de certains excitants physiques, que sa raison et en général toutes ses facultés d'ordre supérieur sont paralysées ou troublées, de manière à ne pouvoir exercer convenablement leur activité propre. Aussi, comme l'ivresse proprement dite, produite par l'abus des liqueurs alcooliques, qui ravale l'homme au niveau de la brute, les jouissances charnelles sont regardées comme dégradantes ; celui qui manifeste qu'il désire et qu'il recherche ce genre de plaisir, donne

de lui-même l'idée d'une nature basse et grossière. Et pourtant, dans la vie présente (1), surtout à un certain âge où la nature animale atteint son entier développement, cet appétit grossier, sauf des cas exceptionnels, est très violent et tyrannique (2) ; il faut pour y résister un effort énergique de la volonté, effort qui est moralement impossible et inefficace sans le secours de la grâce surnaturelle actuelle.

Le langage mondain réserve principalement et presque exclusivement au penchant charnel, le nom d'amour (3) ; dans le langage chrétien, il est plutôt qualifié d'amour honteux et impur.

II. L'amour *sensuel* s'attache aux jouissances des sens inférieurs, le goût, l'odorat et surtout le toucher, sans aller jusqu'à la grossièreté brutale de l'amour charnel ; mais tant que nous sommes

---

(1) Dans la vie future ces penchants de la nature animale seront complètement supprimés (comp. plus haut, p. 282).

(2) Cela est surtout vrai des individus du sexe viril. Il n'est pas rare de rencontrer chez les personnes du sexe faible un sentiment naturel de dégoût et d'aversion à l'égard des voluptés charnelles ; on ne peut pas dire pourtant que ce soit le cas pour la majorité d'entre elles.

(3) Du moins lorsque le terme est employé dans un sens absolu, sans être modifié par une épithète telle que paternel, maternel, fraternel, etc.

dans la vie présente, les jouissances de l'amour sensuel font aisément glisser dans celles de l'amour charnel et, par conséquent les âmes vouées à la chasteté parfaite doivent soigneusement se mettre en garde contre elles.

III. L'amour *sensible* ou *sensitif*, en tant que distinct de l'amour sensuel, se porte sur les jouissances procurées par les objets des sens supérieurs, la vue et l'ouïe ; il faut pour cela que ces objets se présentent dans des conditions de proportion et d'harmonie donnant lieu à un exercice de l'activité normale de ces sens, ou de l'imagination, et que cet exercice soit à la fois énergique et aisé. Ces perfections des objets constituent ce qu'on appelle le *beau physique*, comprenant le beau visuel, le beau acoustique, le beau de l'imagination, auxquels on peut ajouter le beau artistique [1].

Ce genre d'amour, lorsqu'il est pur, c'est-à-dire sans mélange d'amour sensuel, est regardé comme noble, c'est-à-dire comme digne d'un être doué d'intelligence ; c'est déjà l'activité spirituelle qui

---

[1] Comp. *La théorie du beau selon les idées de saint Thomas d'Aquin* dans la revue *Précis historiques* (Bruxelles, 1881).

s'y manifeste (1) : aussi ce sentiment est-il compatible avec l'exercice complet de l'activité des facultés supérieures purement spirituelles ; et ainsi il demeurera dans la félicité de la patrie et s'y trouvera à un degré de perfection auquel il ne peut atteindre ici-bas (2).

On peut rattacher à l'amour sensible les émotions qui se produisent dans notre organisme physique, en manière d'écho sympathique par lequel la sensibilité inférieure de l'âme répond aux affections de l'amour spirituel.

---

(1) Il peut être attribué à l'animal sans raison, mais improprement, comme on lui attribue aussi quelquefois un rudiment d'intelligence, en observant cependant que cette apparence d'intelligence ne tend et ne sert qu'à la satisfaction de ses besoins physiques. De même, ce qui peut être pris pour un certain amour du beau chez l'animal, se réduit très vraisemblablement à une jouissance du sens matériel, résultant d'une impression des ondes lumineuses sur les nerfs visuels ou des ondes sonores sur les nerfs acoustiques, impression tout à fait convenable pour faire percevoir nettement et aisément l'objet ; au contraire, une lumière trop vive ou un son trop éclatant fait vibrer ces nerfs avec une violence physiquement douloureuse, et une lumière ou un son trop faible demande à ces nerfs une tension physiquement douloureuse. Cela est bien loin du sentiment pur du beau physique tel qu'il existe chez l'homme.

(2) Comp. plus haut, p. 288. — Mais encore une fois, dans la vie présente, les jouissances de l'amour sensible, surtout lorsque cet amour se porte sur des personnes d'autre sexe, entraînent aisément à celles de l'amour sensuel et charnel, et il importe de veiller à écarter ce danger.

IV. L'amour *spirituel* a son activité dans les facultés spirituelles de l'âme ; il est provoqué par les objets et les qualités qui répondent aux tendances de ces facultés.

L'amour spirituel le plus noble et le plus parfait est l'amour d'amitié ; c'est cet amour que nous avons à étudier ici spécialement.

Pour nous en faire une juste idée, il convient de considérer d'abord les diverses espèces d'affections qui en forment les éléments, pour voir ensuite comment ces affections se mêlent et se combinent dans l'amour d'amitié. Ce sera l'objet des deux paragraphes suivants.

§ 3. — Les diverses espèces d'affections ou de sentiments dans l'amour

Nous pouvons distinguer dans l'exercice de l'amour, trois affections principales diverses, qu'on appelle respectivement affection ou amour de *complaisance*, affection de *concupiscence* ou de désir, et affection ou amour de *bienveillance*.

I. L'affection de *complaisance* est caractérisée par l'impression de satisfaction, de jouissance,

éprouvée par le sujet aimant, en présence d'un objet perçu par une de ses facultés de connaissance et répondant aux aspirations de sa nature végétative, sensitive ou intellectuelle. — A un certain degré d'intensité, l'affection de complaisance s'appelle *admiration*; à un degré supérieur encore, *ravissement*. — C'est la seule vue ou connaissance de l'objet qui procure cette satisfaction : pour y arriver, il n'est pas besoin d'une union plus réelle entre le sujet et l'objet de l'affection de complaisance.

II. L'affection de *concupiscence* ou de désir, consiste dans le sentiment qui porte le sujet aimant à vouloir posséder un objet, l'unir à soi ou s'y unir soi-même, parce qu'il considère cette possession et cette union comme un bien, une perfection, une source de jouissance.

Ce genre d'affection, quoiqu'il ait son principe dans l'amour de soi-même, n'est pas nécessairement bas et déréglé; il peut être très honnête et très noble, et il l'est en effet, si l'objet que l'on désire ainsi, est véritablement digne, aux yeux de la raison et de la foi, de l'estime qu'on en fait; si sa possession ou l'union avec lui constitue une véritable perfection et si cette perfection ne se trouve pas en opposition avec un bien d'un ordre

supérieur (1). C'est de ce genre d'affection que nous aimons Dieu dans l'acte principal de la vertu théologale d'espérance.

III. L'affection de *bienveillance* porte à communiquer à l'objet aimé ce qui peut contribuer à le rendre plus parfait ou plus heureux. Dans ce genre d'affection, c'est le bien de cet objet qu'on a uniquement en vue, sans aucune considération d'intérêt personnel, souvent même aux dépens de son intérêt et de son bien propre.

Il s'y trouve évidemment bien moins de danger, de dérèglement que dans les deux autres genres d'affection. Pour qu'il n'y ait aucun dérèglement, il faut que le bien souhaité à l'objet aimé réunisse les conditions d'honnêteté indiquées comme necessaires dans l'affection de concupiscence.

---

(1) Cependant, en français, dans le langage ordinaire (non dans le langage théologique) le terme de *concupiscence* est généralement entendu dans un sens défavorable, pour marquer la tendance aux jouissances de l'amour sensuel ou charnel. Il convient donc de ne s'en servir dans un autre sens, que lorsque le contexte indique clairement la nuance qu'on lui attribue.

§ 4. — Caractères et conditions de l'amour d'amitié

Tâchons maintenant de préciser les propriétés de l'amour d'amitié, considéré dans toute sa perfection.

Elles semblent pouvoir se réduire aux suivantes :

1° L'amour d'amitié proprement dit [1], est un amour *spirituel qui réunit* les trois genres d'affection que nous venons de considérer dans le paragraphe précédent, complaisance, concupiscence, bienveillance ; par conséquent, il suppose dans le sujet aimant et dans l'objet aimé les qualités nécessaires pour réaliser les conditions qui concourent à lui donner ce caractère [2].

---

[1] Ce n'est qu'improprement et par analogie qu'on applique parfois le terme d'amitié à certains instincts de sociabilité qu'on observe chez les animaux ; ou aussi qu'on dit d'un homme qu'il a de l'amitié pour un animal ou que l'on parle de l'affection d'un animal pour un homme. Il manque toujours à ces genres d'affection quelqu'une des propriétés que nous allons énumérer.

[2] Que les trois genres d'affection qui se trouvent réunis dans l'amour d'amitié, puissent se rencontrer séparément, c'est ce qu'il est aisé de constater par l'expérience. Ainsi :

a) On peut éprouver un vif sentiment de complaisance en contemplant un beau paysage, une œuvre d'art, un animal, ou

2° En général l'amour d'amitié a son principe dans l'affection de complaisance ; cette complaisance, comme il est facile de l'observer, peut

---

même un de nos semblables, sans que cette complaisance excite en nous aucun désir de posséder cet objet ou d'être en communication avec lui, sans même éprouver aucun mouvement de bienveillance à son égard.

b) On peut désirer un objet sans éprouver pour lui un sentiment de complaisance. Ainsi on peut aimer la souffrance comme moyen de croître en perfection morale ou dans l'amour de Dieu ; il est vrai que c'est alors plutôt cette fin qui est proprement l'objet de l'amour. Mais surtout, l'affection de concupiscence peut ne pas être accompagnée, ou n'être accompagnée que dans une bien faible mesure, de l'affection de bienveillance. C'est cette absence ou du moins cette faiblesse de l'affection de bienveillance qui fait distinguer les véritables liaisons d'amitié, des simples camaraderies, dans lesquelles la bienveillance n'est pas estimée suffisante pour faire atteindre à l'amour d'amitié. Il en est de même, à plus forte raison, dans l'amour purement sensuel, où l'on n'hésite pas à sacrifier le véritable bien et le bonheur de l'objet de cet amour, à la satisfaction de ses propres appétits.

c) L'affection de bienveillance peut, elle aussi, exister sans qu'il y ait proprement affection de complaisance ou désir d'union ; elle provient quelquefois uniquement d'une perfection du sujet aimant qu'on appelle bonté et qui consiste dans le penchant de cet être, dans la jouissance qu'il trouve à faire du bien, à donner du bonheur à d'autres. Plus cette perfection est grande en un sujet, plus il manifestera de bienveillance, lors même qu'il n'y aurait rien dans l'objet de cette bienveillance qui provoque le sentiment de complaisance ou le désir d'union. — On désigne parfois par le nom d'amour d'amitié, pris dans un sens large, toute affection de bienveillance pour un être intelligent, lorsque cette affection est entièrement désintéressée.

avoir plusieurs causes diverses, dont les principales sont [1] :

a) Une sorte de sentiment instinctif, résultant d'un lien établi par la nature [2] et qui fait de l'amour un devoir en même temps qu'un penchant naturel ; c'est le cas pour l'amour paternel et maternel, pour l'amour filial, pour l'amour fraternel [3].

b) La communauté d'idées, de goûts, de sentiments [4].

c) Un sentiment de gratitude pour des témoignages d'affection ou pour des bienfaits reçus [5].

---

[1] Nous ne nous arrêterons pas à chercher l'explication philosophique de ces diverses causes de complaisance ; il suffit, pour ce que nous avons en vue, de les constater comme des faits d'observation.

[2] C'est-à-dire, en langage chrétien, par la volonté et la providence du Créateur.

[3] Tel aussi, mais à un degré moindre, la sympathie qui résulte d'une communauté d'origine entre des personnes nées dans un même pays, dans une même province, dans une même ville ou appartenant à une même race, surtout lorsqu'elles se rencontrent dans un pays étranger.

[4] Ainsi un certain sentiment de sympathie naîtra spontanément entre des voyageurs qui ne se sont jamais rencontrés auparavant et qui arrivent à constater qu'ils ont les mêmes convictions religieuses ou politiques, les mêmes goûts artistiques ou littéraires, des amis communs. De même entre les auditeurs d'un discours, d'un concert, d'une pièce de théâtre, applaudissant aux mêmes passages.

[5] L'amour appelle l'amour, dit-on communément ; mais on aurait tort d'appliquer cet adage à l'amour purement charnel ou

d) La présence, dans l'objet aimé, de qualités que le sujet aimant estime comme des perfections ou comme manifestant des perfections (1); c'est cette cause qu'on exprime lorsqu'on dit que l'amitié vraiment digne de ce nom (2) doit être fondée sur l'estime (3).

---

sensuel, dont le seul mobile est la jouissance animale qu'on attend de la possession de l'objet aimé. Cet amour n'a aucun droit à la reconnaissance ou à la réciprocité.

(1) Ainsi la beauté extérieure en tant qu'expression de la beauté de l'âme.

(2) Et qui n'est pas fondée sur une des causes que nous avons indiquées jusqu'ici.

(3) Ce genre d'attrait est particulièrement produit par une qualité dont on sent plus ou moins vivement le défaut en soi, et qu'on voit à un degré de perfection notable chez un autre. Ainsi les êtres faibles, la femme, l'enfant, l'éprouvent spontanément à l'égard des natures fortes et énergiques; et cela non pas seulement par affection de concupiscence, à cause de l'avantage qu'ils trouvent pour eux-mêmes dans les relations affectueuses avec ces personnes, mais par un pur sentiment de complaisance admirative. De même une personne intelligente, mais peu instruite, en présence d'un esprit supérieur et très cultivé; une âme portée à la vertu, mais faible, en présence d'une autre avancée en sainteté. — Ne voit-on pas aussi, réciproquement, les natures vigoureuses, énergiques, se sentir attirées vers les êtres faibles? Sans doute; mais ici, à proprement parler, ce n'est pas la faiblesse qui fait naître le sentiment de complaisance : il n'y a là d'abord qu'une affection de bienveillance, naissant de la bonté naturelle du cœur humain, souvent développée encore par les idées religieuses; là ou cette bonté est tout à fait absente, la faiblesse n'excite que le mépris. De fait, il est frappant de voir que, très généralement, là où l'esprit chrétien n'a pas pénétré, la femme et l'enfant sont loin d'être

Il est manifeste, au surplus, que ces causes agiront d'autant plus puissamment pour donner naissance à l'affection de complaisance, qu'elles se trouveront réunies en plus grand nombre et qu'elles auront un degré de perfection plus élevé chacune dans son genre ; au contraire, il peut arriver que quelques-unes d'entre elles soient remplacées par des éléments tout opposés, lesquels neutralisent l'action des causes favorables à la sympathie, parfois même jusqu'à donner lieu à un sentiment contraire.

3° Dans l'amour d'amitié, la bienveillance domine tellement l'affection de concupiscence, que la grande jouissance de cet amour est de communiquer à la personne aimée, aussi largement que possible, tous les biens dont il peut disposer. Cet amour porte même à accepter dans ce but, non seulement avec résignation mais avec satisfaction et joie, le travail, la souffrance, les sacri-

---

l'objet d'une bienveillance respectueuse et affectueuse, comme ils le sont dans la société chrétienne. Et dès que l'âme forte s'est rapprochée par la bienveillance, des êtres faibles, — souvent même auparavant, — elle est amenée à apprécier certaines qualités qui se rencontrent fréquemment chez eux et qui sont de nature à provoquer l'affection de complaisance, telles que la délicatesse, la reconnaissance affectueuse très vive et une intensité de tendresse et de dévouement allant jusqu'à l'héroïsme.

fices ; et c'est surtout à la grandeur des souffrances et des sacrifices qu'il rend capable d'accepter, que se mesure l'intensité et la perfection de cet amour.

4° Enfin un dernier trait caractéristique que requiert la perfection de l'amour d'amitié, c'est la réciprocité de cet amour et la connaissance de cette réciprocité dans les personnes qu'il unit.

ARTICLE II

L'AMOUR DE DIEU POUR NOUS

—

CHAPITRE I

L'amour de Dieu pour nous réalisant toutes les conditions du parfait amour d'amitié

Nous pouvons constater en Dieu à notre égard la triple affection qui entre dans l'amour d'amitié.

§ 1. — L'affection de complaisance de Dieu pour nous

En tant que créatures, par nos perfections naturelles, nous ne pouvons être l'objet des complaisances de Dieu, au point où il faudrait pour donner lieu aux relations de l'amour d'amitié. Pour rendre ces relations possibles, il a fallu

d'abord un acte de pure bienveillance envers nous, né de l'infinie bonté de Dieu (1). Si nous sommes capables de relations d'amitié avec Dieu, c'est, au témoignage exprès de S. Jean, parce que Dieu nous a aimés le premier (2). C'est cette affection de pure bienveillance qui a porté Dieu, non seulement à nous créer, à faire de nous des êtres intelligents, les rois de la création visible, mais encore à nous donner une condition supérieure à la condition des créatures, à nous communiquer une perfection d'ordre divin.

C'est par le don de la grâce sanctifiante, nous le savons, que se fait cette élévation (3). Dès que nous possédons cette grâce, que nous sommes *en état de grâce*, nous sommes revêtus d'une beauté divine qui ravit le cœur de Dieu et nous rend dignes à ses yeux d'une estime et d'une complaisance, d'où résulte le plus ardent amour d'amitié ; la source de cette complaisance est, en effet, non pas une participation imparfaite et analogique d'une perfection divine, mais la perfection propre et substantielle de la nature divine, véritablement

(1) Comp. plus haut, p. 378, note, *c*.

(2) *Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier... Nous donc, aimons Dieu, parce que Dieu nous a aimés le premier.* I. Ioan. iv. 10, 19.

(3) Comp. plus haut, pp. 54 et suiv.

unie à notre âme, faisant quelque chose d'un avec elle, dans le genre de l'union de la greffe avec le tronc sur lequel elle a été entée. — Par cette union, nous sommes devenus véritablement enfants de Dieu. De plus, par l'infusion des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit, qui accompagne toujours l'infusion de la grâce sanctifiante, nous entrons dans une communauté intime d'idées et de sentiments avec Dieu : nouveaux liens, nouveaux titres à l'affection de complaisance.

§ 2. — L'affection de bienveillance de Dieu pour nous

Dieu nous a témoigné et nous témoigne son affection de bienveillance :

1° Par la grandeur des biens qu'il nous communique. Tous les biens, toutes les perfections, toutes les jouissances de l'ordre naturel et surnaturel, que nous possédons en nous et autour de nous, sont, à chaque instant de notre vie, des dons de Dieu (1) ; tout cela tend à nous mettre en pos-

(1) Toutes les merveilles de l'ordre naturel et surnaturel prodiguées par la puissance de Dieu dans l'univers le sont, dans le plan actuel de la providence, en vue de ses élus, de ceux qui doivent vivre en relations intimes d'amitié avec lui dans l'éternité. Tous les autres êtres ne comptent à ses yeux que dans la mesure où ils servent au bien des élus.

session du bien infini ; ce bien, c'est Dieu lui-même, qui se donne tout entier à nous, ici-bas par l'union de la grâce et dans la patrie bienheureuse par l'union de la gloire.

2° Par le désintéressement qu'il montre dans ces admirables libéralités ; il n'en peut attendre aucun véritable bien, aucune perfection, aucune jouissance pour lui-même, sinon la satisfaction du noble penchant de sa bonté infinie à se répandre, à communiquer à d'autres êtres la plénitude de perfection et de félicité qui se trouve essentiellement en lui. — La générosité divine de son amour ne se témoigne pas seulement par la gratuité parfaite de ses dons, mais encore et surtout

3° Par les sacrifices et les souffrances qu'ils lui ont coûtés dans la personne de son divin Fils.

Dieu a tellement aimé le monde, dit Jésus-Christ, *qu'il a livré pour lui son Fils unique* (Ioan. III. 16). *Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous*, dit à la suite du Maître le grand apôtre (*Rom.* VIII. 32) (1).

(1) Comme l'observent justement de pieux auteurs, il y a, dans ces paroles inspirées, un témoignage délicat de la tendresse et de la générosité de l'amour de Dieu pour nous ; cet amour y est marqué bien plus énergiquement que s'il était dit que Dieu s'est livré pour nous. Il en coûte certainement plus à un père de livrer à la souffrance et à la mort un fils unique tendrement

Combien cette générosité de sacrifice par amour se montre large, héroïque, dans les ineffables merveilles d'anéantissement de la vie humaine de Jésus-Christ (1)!

§ 3. — L'affection de concupiscence de Dieu pour nous

Dieu nous témoigne encore une affection de concupiscence, de besoin d'union.

Voilà qui est bien mystérieux. Comment Dieu, l'être infiniment parfait, infiniment heureux par lui-même, peut-il désirer des rapports d'intimité personnelle avec sa créature, qui n'a absolument rien qu'elle n'ait reçu gratuitement de lui; comment peut-il considérer cette intimité comme une sorte de bien, comme une jouissance pour lui? Nous ne le comprenons pas, mais par la révélation, nous savons certainement qu'il en est ainsi.

---

aimé, que de s'y livrer soi-même : nous admirons bien plus Abraham disposé à sacrifier à Dieu son fils Isaac, nous voyons là un acte bien plus héroïque, que si Dieu lui avait demandé le sacrifice de sa propre vie. Du reste, le Fils de Dieu s'est associé lui-même et dans son humanité, au sacrifice que son Père faisait de lui en considération de l'homme. *Il m'a aimé*, dit l'apôtre, *jusqu'à se livrer pour moi* (*Gal.* II. 20).

(1) Comp. le chap. suivant.

Déjà dans les livres de l'Ancien Testament, nous lisons des paroles comme celles-ci : *Je fais mes délices d'être avec les enfants des hommes* (PROV. VIII. 31). *Mon enfant, donne-moi ton cœur* (PROV. XXII. 26); et bien d'autres semblables, en particulier les accents brûlants du Cantique des cantiques.

Dans le Nouveau Testament, particulièrement dans le discours de la dernière Cène : *Je vais vous préparer une place dans la demeure de mon Père, et quand je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous soyez aussi* (IOAN. XIV. 3). — *Celui qui m'aime gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en lui* (XIV. 23). — *Demeurez en moi, et moi en vous* (XV. 4). — *Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur n'est pas admis dans l'intimité de son maître; mais je vous ai appelés mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai communiqué* (XV. 15). Et dans la conclusion de la prière qui termine ce discours : *Mon Père,... je suis en eux et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité, et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé et que vous les aimez comme vous m'aimez moi-même. Père, je veux que là où je*

suis, ceux que vous m'avez donnés y soient avec moi... Je leur ai fait connaître votre nom et je le leur ferai connaître encore, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux et moi en vous (XVII. 23-26).

Rappelons-nous aussi les tendres plaintes du divin Cœur de Jésus, au sujet de l'indifférence des hommes, dans ses apparitions à la Bienheureuse Marguerite-Marie et dans tant d'autres communications à des saints qui ont été particulièrement favorisés de ces grâces extraordinaires.

Après ces considérations, combien l'on comprend la vérité de ce cri du cœur de l'apôtre bien-aimé : *Voyez quel amour le Père céleste nous témoigne : il veut que nous portions le nom d'enfants de Dieu et que nous le soyons en effet* (I IOAN. III. 1).

Cette condition d'enfants de Dieu, aimés comme tels par un père dont le cœur est infiniment aimant, c'est notre condition réelle, actuelle ; il n'y a dans tout ce que nous venons de considérer aucune exagération, aucune expression excessive. Ou plutôt, tout ce que nous avons pu exprimer à ce sujet demeure bien loin au-dessous de la vérité. Comme le dit encore le même apôtre, *nous sommes maintenant les enfants de Dieu, mais nous ne*

pouvons pas encore comprendre ce que ce titre comporte. Nous savons que cette intelligence nous sera donnée un jour, lorsque nous serons semblables à notre Père, parce que nous le verrons tel qu'il est (Ibid. 2). En d'autres termes, ce n'est que dans l'état de gloire, dans la vision béatifique, lorsque nous serons parvenus à la connaissance directe de Dieu et du monde surnaturel, que nous pourrons pleinement comprendre les sublimes prérogatives de cette condition d'enfants de Dieu, qui est déjà maintenant notre condition réelle.

CHAPITRE II

L'amour de Dieu pour nous, rendu sensible dans la personne de N. S. Jésus-Christ

§ 1. — Amour de Dieu pour nous, manifesté par le fait de l'incarnation du Verbe divin

La révélation nous donne toutes les assurances de l'amour de Dieu pour nous ; mais la distance est grande entre lui, l'être nécessaire et infini, et nous, pauvres créatures qui n'avons rien par nous-mêmes, qui sommes si bornés dans nos perfections personnelles et qui occupons une si petite place dans l'ensemble des êtres ; cette distance est si grande que nous pourrions éprouver de la difficulté à concevoir et à admettre, entre Dieu et nous, un lien d'amour intime et familier, tel que notre cœur le demande. Si Dieu n'y avait pourvu comme nous allons le voir, il nous eût toujours semblé difficile de croire, et nous aurions toujours été tentés de douter, qu'il nous aime d'un véritable amour d'amitié, tel que nous com-

prenons cet amour. Nous aurions pu admettre en lui un certain sentiment de bienveillance et de complaisance, semblable à celui que nous éprouvons pour des êtres qui nous sont très inférieurs, surtout lorsque nous pouvons les regarder en quelque manière comme notre œuvre ; mais un amour d'amitié, proprement dit, avec les conditions comprises sous ce terme, comment aurions-nous osé y songer ?

Puis, il y aurait toujours eu un certain vague dans l'idée que nous nous serions faite de l'amour de Dieu pour nous ; nous-mêmes nous n'aurions osé lui exprimer notre amour pour lui, comme nous aurions pu le faire à l'égard de l'un de nos semblables ; nous aurions pu craindre que cette façon ne fût déplacée et plus ou moins ridicule vis-à-vis de lui.

De plus, notre pauvre nature subit tellement l'empire de la partie sensitive, qu'il nous est difficile, pénible, de nous attacher par l'esprit et par le cœur à ce qui n'offre rien de sensible ; et Dieu est essentiellement un pur esprit, n'offrant aucune prise à nos sens et à notre imagination.

Comment Dieu a-t-il écarté ces difficultés dans nos relations d'amour avec lui ?

D'abord, par un prodige ineffable de sa sagesse, de sa bonté et de sa puissance, il nous a élevés

jusqu'à lui, en communiquant à chacun de nous individuellement, par la grâce sanctifiante, dans une union intime, la substance propre de sa divinité ; ainsi, il a fait de nous des êtres portant un caractère divin, revêtus d'une beauté divine et par là véritablement dignes de l'amour d'amitié de Dieu.

Ce don généreux n'a pas encore suffi à la tendresse et à l'ardeur de son amour : par une nouvelle et non moins admirable merveille, il a voulu, tout en nous élevant jusqu'à lui, s'abaisser jusqu'à nous et faire de cet abaissement même le principe de notre élévation [1].

Il a donc pris notre nature : il se l'est unie substantiellement, personnellement ; une personne divine est véritablement un homme, une individualité humaine est véritablement une personne divine. Il s'est présenté à nous avec toute la perfection dont la nature humaine est susceptible, de façon à ce que, la majesté divine demeurant entièrement voilée, la perfection, l'amabilité humaine fût seule apparente, ou plutôt, que l'amabilité divine nous apparût sous des traits qui

[1] Dans la providence actuelle, en effet, c'est par la communication des mérites de Jésus-Christ, que l'infusion de la grâce sanctifiante dans nos âmes nous rend véritablement enfants de Dieu.

la représentent à nos sens. Dans cet état il s'est offert à notre amour; il nous a permis de l'appeler, non seulement père, mais encore, ce qui suppose plus de familiarité, d'égalité, ami, frère, époux; il nous a exprimé son amour dans un langage humain et de manière à nous montrer un cœur vraiment humain; il nous a manifesté des impressions humaines de pitié, de tendresse, de crainte, et cela de la façon la plus propre à attirer nos sympathies, notre amour, par la vivacité et en même temps par la délicatesse de ses sentiments et de son langage (1).

Ce n'est pas tout encore : non seulement il s'est présenté à nous avec toutes les perfections humaines qui peuvent enflammer nos cœurs d'amour pour un de nos semblables, mais, afin de se rapprocher davantage de nous, de nous témoi-

(1) On peut même remarquer, que pour se faire aimer plus sûrement de nous, il a réuni dans le côté humain de sa personne tout ce qu'offrent de plus attrayant, de plus aimable, les perfections spéciales plus particulièrement propres à chacun des deux sexes : l'élévation d'intelligence, l'énergie de volonté, la puissance d'action, la noble fierté se montrent avec éclat dans le caractère de ses enseignements à ses disciples et au peuple, dans toute l'activité de sa vie publique, dans ses rapports avec ses adversaires; puis la bonté prodigue d'elle-même et pleine de condescendance pour les faibles (v. plus bas, § 2, II), la douceur, la modestie, une vive sensibilité, la tendresse du cœur, la délicatesse (ibid.).

gner d'une manière plus éclatante la tendresse et l'ardeur de son amour, il a voulu partager toutes nos infirmités, toutes nos faiblesses (1), jusqu'à vouloir subir l'empire de la sensibilité sur l'intelligence et sur la volonté, dans les limites où c'était possible sans aller jusqu'au péché (2).

§ 2. — Amabilité du caractère humain de Jésus-Christ

Le caractère humain de Jésus-Christ est surtout remarquable par les deux traits dont il l'a lui-même dépeint en disant : *Je suis doux et humble de cœur* (MATTH. XI. 29) ; humilité et bonté, ce sont là ses deux qualités caractéristiques.

I. Humilité de Jésus-Christ. On peut dire que le divin Sauveur a montré un amour passionné pour les abaissements et pour les humiliations, pendant tout le cours de sa vie mortelle.

---

(1) Le péché seul excepté, car il est tout à fait incompatible avec sa sainteté infinie et ne pouvait évidemment le rendre plus aimable pour nous ni constituer un témoignage de son amour.

(2) Ainsi dans son agonie au jardin des Olives (comp. plus bas, § 3, II).

1° L'incarnation, c'est-à-dire l'union de la nature humaine avec la nature divine dans une même personne, était déjà un abaissement indicible de la personne divine; mais voyez ce que le Verbe divin y a encore ajouté : il était libre de déterminer toutes les circonstances de son incarnation et de sa naissance; il pouvait prendre notre nature telle qu'elle était avant le péché de nos premiers parents; il pouvait apparaître dans le monde avec éclat et vivre dans la gloire. Au lieu de cela, qu'a-t-il choisi? *a*) Il a commencé par *s'anéantir*, suivant la parole de l'apôtre (*Philip.* II. 7), *en prenant la forme de l'esclave*, c'est-à-dire en prenant notre nature dans l'état de dégradation où l'a réduite le péché. — *b*) Il a voulu naître parmi un peuple méprisé alors par toutes les nations civilisées, et dans ce peuple même, avoir une mère habitant un endroit méprisé dans le reste du pays (1), appartenant à la condition sociale la plus humble, la femme d'un pauvre artisan (2). — *c*) Sa providence est ingénieuse à ménager de nouveaux abaissements autour de son berceau, à son entrée dans le monde : toute la

(1) *Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth?* disait plus tard un homme au cœur droit, Nathanaël (IOAN. I. 46).

(2) *N'est-ce pas là le fils du charpentier? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie?* (MATTH. XIII. 55).

Judée est en mouvement à cette époque; mais pourquoi? Est-ce pour venir assister à la naissance du Sauveur, dont le temps annoncé par les prophètes est arrivé? Personne n'y songe. Pourquoi donc? Afin, disent les hommes qui ne jugent que par l'extérieur, afin que le puissant monarque qui règne à Rome puisse connaître le nombre des sujets qu'il compte dans cette partie de son vaste empire et les ressources qu'il peut en retirer. Non, dit plus sagement S. Ignace, ce n'est pas pour cela; dans les desseins de la Providence qui se sert, pour les exécuter, des passions et des entreprises humaines aussi bien que des créatures inanimées, tout ce mouvement a pour but de faire naître le Fils de Dieu incarné, dans la plus extrême indigence et dans le dernier abaissement (1). — *d*) Quelles humiliations il subit déjà le jour de sa naissance, avant que de naître, dans la personne de sa sainte Mère et de son père adoptif, ne pouvant trouver asile à Bethléem à cause de leur pauvreté, et réduits enfin à se réfugier dans une étable abandonnée, qui n'était plus même jugée bonne à abriter des animaux; c'est le palais où le Roi des rois vient au monde, au

(1) *Exercices spirituels*, 2e semaine, méditation sur la Nativité de J.-C.

milieu d'une nuit d'hiver, et il ne trouve, pour reposer ses membres délicats, qu'une froide crèche et un lit de paille. Même dans le petit bourg de Bethléem, tous ignorent sa naissance : quelques pauvres bergers, appelés par les anges, viennent seuls lui rendre hommage. — *e*) Quelques jours après, il est vrai, trois sages viennent de l'Orient lui apporter le témoignage de leur vénération; mais cet honneur passager, destiné dans les vues de Dieu à donner aux juifs une nouvelle lumière dont ils ne surent pas profiter, amène aussi de nouvelles et profondes humiliations pour Jésus-Christ : lui, le Dieu tout-puissant, caché sous l'apparence d'un faible enfant, il doit fuir au milieu de la nuit, devant un homme impie et cruel; il doit se réfugier dans un pays idolâtre, où la haine et le mépris du nom juif étaient traditionnels et où sans doute son enfance a été abreuvée d'humiliations de toute sorte?

2° Puis, jusqu'à l'âge de trente ans, il vit dans la condition d'un ouvrier vulgaire, sans le prestige qui s'attache, aux yeux de certains hommes, à la pauvreté volontairement choisie ; il se mêle aux ouvriers et aux gens de la plus basse classe; il reçoit des ordres de ceux qui veulent bien l'employer; il accepte d'eux un maigre salaire, souvent rudoyé par eux, par leurs valets, par les hommes

grossiers avec qui il travaille, et traité par eux avec d'autant plus de mépris et de moquerie, que la délicatesse de sa complexion physique et de ses procédés contraste davantage avec leur rudesse.

3° Plus tard, dans sa vie publique, réduit à une pauvreté extrême ([1]), il vit d'aumônes. Son ministère s'adresse principalement aux humbles, parmi un peuple ignorant et grossier ; ses coopérateurs sont de pauvres gens ([2]), sans considération et sans influence, tandis qu'il est rebuté, haï, calomnié, persécuté par les magistrats et les prêtres juifs, qui auraient dû, eux surtout, le seconder.

Et tout cela n'est que le prélude des humiliations tout autrement écrasantes qui l'accableront dans le cours de sa douloureuse passion, que nous considérerons à part dans le paragraphe suivant.

II. La douceur et la bonté de Jésus se montrent particulièrement dans sa conduite :

1° A l'égard du peuple juif, au milieu duquel

([1]) *Les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel ont leurs nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête.* MATTH. VIII. 20 ; LUC. IX. 58.

([2]) S. Mathieu semble faire seul exception : il était riche peut-être ; mais cette richesse provenait d'une source qui le rendait particulièrement méprisable aux yeux des Juifs.

il passe en faisant le bien (ACT. x. 38) : il ne pouvait voir aucune misère sans la soulager, il multipliait les miracles, ne cessait de prodiguer au peuple les instructions qui devaient lui procurer le salut, en public et en particulier (Nicodème, la Samaritaine) ; et cela avec tant de cœur (multiplication des pains, résurrection du fils de la veuve de Naïm, de la fille de Jaïre, bénédiction des enfants, etc.), qu'il allait jusqu'à témoigner une sorte de reconnaissance lorsqu'on lui donnait l'occasion d'accorder une grande faveur (1).

2° En particulier à l'égard de ses apôtres, malgré leurs défauts, leur peu d'intelligence, de délicatesse, de foi, de courage (2). Il ne laisse pas

(1) Que de fois reviennent sur les lèvres de Jésus ces paroles adressées à ceux qui lui demandaient quelque faveur miraculeuse : *Votre foi est grande* ; *Votre foi vous a sauvé ; Qu'il soit fait selon votre foi.*

(2) Combien de fois il leur avait prêché l'humilité ! Et après cela, un jour entre autres qu'il venait de leur parler de sa mort prochaine, ils se disputent entre eux pour savoir qui aura la première place après lui dans son royaume (MATTH. XX. 17 et suiv. ; MARC. IX, 30 et suiv. ; LUC. IX. 40 et suiv.). Et la même dispute se renouvelle à la dernière Cène, lorsque le divin Maître vient de leur laver les pieds et de leur inculquer de nouveau, en leur proposant cet exemple même, la leçon de l'humilité (IOAN. XIII. 13-15 ; LUC. XXII. 24-27). A la dernière Cène encore, lorsque Jésus leur annonce que cette nuit même il va être livré à ses ennemis et que leur foi en lui en sera ébranlée, ils protestent tous avec énergie qu'ils sont prêts à le suivre jusqu'à la mort ; et peu d'heures après, ils l'abandonnent

de les traiter comme ses amis les plus chers et les plus fidèles, dissimulant leurs torts, parlant d'eux avec respect, faisant leur éloge. *Je ne vous appelle plus mes serviteurs,* leur dit-il, *car un serviteur n'est pas admis à l'intimité de son maître ; mais je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai communiqué tous les secrets de mon Père... Vous n'appartenez pas au monde, je vous ai choisis pour être à moi : voilà pourquoi le monde vous hait* (Ioan. xv. 15, 19). — *Mon Père vous aime, parce que vous m'avez aimés* (Ioan. xvi. 27). — *C'est vous qui m'êtes demeurés fidèles dans mes épreuves* (Luc. xxii. 28). — *Mon Père, j'ai manifesté votre nom à ceux que vous m'avez donnés. Ils étaient à vous, et vous me les avez donnés et ils ont été fidèles à garder votre parole... Je leur ai communiqué vos paroles, et ils les ont reçues... Je vous prie pour ceux que vous m'avez donnés. Il sont à vous, et tout ce*

---

lâchement, et Pierre, le plus ardent de tous, le renie et jure qu'il ne l'a jamais connu. — Enfin, après sa mort, ils semblent avoir oublié l'assurance qu'il leur avait donnée de la résurrection qui devait la suivre de si près (Matth. xvii. 22, xx. 19 ; Marc. ix. 30, x. 34 ; Luc. xviii. 33), ou plutôt ils n'ont pas compris cette assurance (Luc. xviii. 34 ; Ioan. xx. 9) ; et cependant les prédictions de Jésus à ce sujet avaient été si formelles que ses ennemis les rappellent immédiatement après sa mort (Matth. xxvii. 63, 64).

qui est à vous est à moi et tout ce qui est à moi est à vous; *et j'ai été glorifié en eux*... (IOAN. XVII. 6 et suivants, jusqu'à la fin du chapitre).

3° A l'égard des pécheurs repentants (Marie-Madeleine; parabole de l'enfant prodigue; le bon larron; S. Pierre, S. Thomas).

4° A l'égard des pécheurs endurcis. Écoutez sa tendre plainte au sujet de Jérusalem, lorsqu'il y rentre pour y consommer son sacrifice : *Comme il approchait, voyant la ville, il pleura sur elle. Jérusalem, Jérusalem, s'écria-t il, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous son aile et tu ne l'as point voulu. Ah! si tu reconnaissais, en ce jour du moins, ce qui peut te donner la paix. Mais hélas! tout cela est caché à tes yeux* (MATTH. XXIII. 37; LUC. XIX. 41, 42). Et à Judas, venant au jardin des Olives le livrer à ses ennemis : *Mon ami, pourquoi es-tu venu ici? Ah! Judas, tu trahis le Fils de l'homme par un baiser!* (MATTH. XXVI. 50; LUC. XXII. 48). — Et sur la croix, pour ses bourreaux : *Père, pardonnez-leur; ils ne savent pas ce qu'ils font* (LUC. XXIII. 48).

§ 3. — L'amour de Jésus-Christ pour nous, manifesté par sa douloureuse passion

La générosité et la tendresse de l'amour se manifestent surtout par la grandeur des sacrifices et l'intensité des souffrances qu'il rend capable d'accepter pour le bien de l'objet aimé. *Personne,* dit le divin Sauveur, *ne peut donner un témoignage plus éclatant de son amour que de sacrifier sa vie pour ceux qu'il aime* (Ioan. xv. 13).

Voyons comment Jésus nous a donné ce témoignage, et dans ce but, parcourons sommairement, d'après le récit des évangiles, ce qu'il a souffert, au cours de sa douloureuse passion, dans son corps, dans son honneur, dans son âme, nous souvenant toujours que les détails et les circonstances de cette passion ont été librement déterminés dans les conseils de la sagesse divine, en vue des fins de l'incarnation et de la rédemption.

I. *Souffrances de Jésus dans son corps.* — La série de ces souffrances s'ouvre par la cruelle agonie du jardin des Olives ; les souffrances d'une fièvre ardente, qui laisse néanmoins à l'esprit sa pleine conscience, ne peuvent donner de cette agonie qu'une très faible idée; la violence de la

lutte contre la sensibilité y fut telle que, n'ayant pas la force de se tenir debout, Jésus tomba la face contre terre, inondé d'une sueur de sang qui s'échappait de tout son corps.

Ainsi brisé par ce terrible accès, ce pauvre corps aurait eu besoin d'un repos réparateur ; au lieu de le trouver, il est saisi, étroitement garrotté, rudement poussé et traîné aux tribunaux d'Anne et de Caïphe ; ensuite il est livré à une troupe de soldats et de grossiers valets, qui lui font subir toutes sortes de mauvais traitements, le frappent, le bousculent, lui arrachent les cheveux, lui crachent au visage ; puis, de bon matin, il est traîné à travers les rues de la ville, garrotté encore, poussé, rudoyé, amené ainsi devant Pilate, envoyé à Hérode, ramené ensuite au gouverneur romain. Que dut souffrir, au milieu de ces outrages, le corps délicat de Jésus, épuisé par l'agonie du jardin, par l'insomnie et les mauvais traitements de la nuit, par les marches pénibles, dévoré par la fièvre et sans doute par une soif ardente, et ne recevant ni nourriture ni boisson pour soutenir ses forces !

Puis, viennent les douleurs de la flagellation : des bourreaux vigoureux et féroces, se relayant dès que les forces des premiers faiblissent, s'arment de verges, de fouets, de lanières de cuir, et

frappent avec une rage diabolique le corps si sensible de Jésus, dépouillé de ses habits. Chaque coup y laisse d'abord une trace livide ; bientôt la peau se déchire, le sang coule de toutes parts, des morceaux de chair sont arrachés par la violence des coups, tout le corps n'est qu'une plaie vive ! Et les monstres ne sont pas encore satisfaits ; ils mettent sur la tête de Jésus une couronne d'épines (1), ils l'enfoncent dans la tête en la frappant à coups redoublés, de toute la force de leurs bras : les épines entrent ainsi profondément dans la tête, y blessent les nerfs les plus délicats et causent à Jésus des douleurs intolérables.

C'est lorsque le Sauveur est réduit à cet état qu'on dépose sur ses épaules déchirées une lourde croix (2) et qu'on l'oblige à s'acheminer ainsi vers le lieu de son supplice, dont la position élevée ajoute une nouvelle fatigue à cette marche déjà si

(1) C'est-à-dire une sorte de bonnet formé des branches de certain arbrisseau, armées de longues et fortes épines ; c'était bien là, comme le montre l'examen des reliques, la forme de la couronne d'épines de Jésus.

(2) C'est-à-dire la pièce transversale, sur laquelle devaient s'appuyer les bras ; le montant principal de la croix romaine était probablement un poteau fixe. Le patient était d'abord cloué par les mains à la pièce transversale ; celle-ci était hissée avec lui à une entaille faite au sommet ou près du sommet du poteau, et on clouait ensuite ses pieds sur un support fixé vers le bas du poteau.

pénible. Il tombe plusieurs fois sous la croix, avec quel redoublement de souffrance, il est facile de le comprendre ; et chaque fois ses bourreaux le forcent à se relever en le frappant violemment, comme un animal.

Enfin, il arrive au sommet du Calvaire ; on l'étend sur la croix, on étire violemment ses membres déjà si endoloris ; à coups de marteau, on fait passer de gros clous à travers ses mains et ses pieds, et il reste là suspendu, pendant trois heures, au milieu d'horribles tortures. C'est ainsi qu'il meurt.

II *Souffrances de Jésus dans son honneur.* Aux souffrances du corps se joignirent pour Jésus, pendant sa passion, des humiliations et des ignominies non moins douloureuses.

Quelle humiliation d'abord dans son agonie au jardin des Olives !

Il y a plusieurs attitudes bien diverses en face de la souffrance : on peut souffrir sans paraître atteint par la douleur, avec joie même, avec bonheur, comme on l'a vu chez beaucoup de martyrs ; il y a encore des âmes saintes, que Dieu inonde tellement de ses consolations parmi de grandes souffrances, qu'elles peuvent s'écrier avec le grand apôtre : *Je surabonde de joie au milieu*

de toutes mes tribulations; cette manière de souffrir est surhumaine. On peut encore souffrir comme souffrent des hommes d'une grande énergie, qui n'aiment pas la souffrance, qui ne la désirent pas, mais qui, lorsqu'elle est inévitable, dédaignent de se plaindre, l'envisagent et la supportent d'un front calme, d'un œil serein, sans laisser échapper un gémissement, une parole, qui trahissent la faiblesse de la nature. Cette manière de souffrir est humaine; mais elle est grande, elle est héroïque souvent, elle attire l'estime et l'admiration. Enfin, on peut souffrir d'une manière tout à fait humaine, en repoussant la souffrance, même lorsqu'on la reconnaît inévitable, en témoignant l'effroi qu'elle inspire, en se plaignant, en gémissant, en implorant du secours. Cette manière de souffrir, en même temps qu'elle double la souffrance, est aussi très humiliante; elle ne semble pas virile. Eh bien! c'est celle que Jésus, pour nous montrer l'excès de son amour, pour notre consolation et notre instruction, a voulu choisir au jardin des Olives [1].

Quelle humiliation encore dans la manière dont il est arrêté, comme un voleur, ainsi qu'il le dit lui-même (MATTH. XXVI. 55), garrotté, traîné chez

[1] Comp. plus bas, pp. 410 et suiv.

ses juges, qui sont ses ennemis les plus acharnés, parce qu'il a osé leur reprocher leur hypocrisie et leurs autres vices. Il paraît devant eux sans prestige, sans autorité, sans dignité extérieure, les cheveux en désordre, les habits et le visage couverts de sang et de boue; eux, les puissants du jour, assis sur leurs sièges, triomphants, repaissent leurs yeux du spectacle de son abaissement. Et leurs valets, s'associant aux sentiments de leurs maîtres, regardent, traitent Jésus avec le dernier mépris; l'un d'eux lui applique un rude soufflet. Et Jésus subit ces outrages, paraissant ne pouvoir en repousser aucun.

Quels autres outrages il subit encore pendant les heures où il fut abandonné aux valets et aux soldats, ses gardiens, servant de jouet à ces hommes grossiers et cruels; ils lui bandent les yeux, ils le frappent en lui criant : « Dis-nous, prophète, qui t'a frappé. » Ils inventent d'autres jeux barbares non moins insultants, et vont jusqu'à lui cracher au visage!

Puis, au lever du jour, de nouvelles ignominies l'attendent : il est tiré de sa prison, dans l'état où l'ont mis son agonie, sa sueur de sang et les mauvais traitements de la nuit; il est traîné, les mains liées, à travers les rues de Jérusalem, remplies d'un peuple immense, accouru pour les

fêtes de Pâques, et il paraît à tous les yeux comme un objet de dégoût et d'horreur. On le présente au gouverneur romain, puis au roi Hérode, qui le méprise et le fait revêtir d'une robe d'insensé ; il est ramené dans ce costume à Pilate, au milieu de la matinée, parmi les huées et les insultes de la populace, pendant que ses puissants ennemis le suivent et repaissent leurs yeux du spectacle de ses humiliations.

Le gouverneur romain reconnaît son innocence ; mais les efforts mêmes que le faible juge tente pour le sauver, n'aboutissent qu'à faire éprouver à Jésus de nouvelles et cruelles ignominies. Le divin Sauveur se voit mis en parallèle avec un scélérat, et l'aveugle fureur de la foule le place au dessous de ce vulgaire criminel ; il subit le supplice de la flagellation, supplice réservé aux esclaves et aux hommes des plus basses classes ; ses féroces bourreaux lui enserrent la tête d'une couronne d'épines ; dans cet état, dépouillé de ses vêtements, couvert seulement d'un lambeau de pourpre que les soldats ont jeté par dérision sur ses épaules, ses mains liées tenant un roseau en guise de sceptre, il est exposé, sur un lieu élevé, aux regards d'une foule immense. Son apparition est accueillie avec des cris de colère et de vengeance, parce qu'on le

regarde maintenant comme un hypocrite, comme un trompeur, comme un criminel indigne de pitié.

Enfin, il est livré au supplice le plus cruel et en même temps le plus infâmant à cette époque : il est élevé en croix entre deux malfaiteurs, comme le plus criminel des trois ; et là, il est encore en butte à toutes sortes d'outrages, aux mépris, aux railleries, il est méconnu, abandonné de tous, paraissant avoir complètement échoué dans la mission qu'il s'était donnée, réduit à la dernière abjection, n'ayant plus même, comme il le dit par son prophète (*Ps.* XXI. 7), l'apparence d'un homme, mais *semblable à un ver, l'opprobre des hommes et le rebut de la populace.* Et tout cela jusqu'au moment de sa mort !

III. *Souffrances de Jésus dans son âme.* — Les souffrances de Jésus dans son corps ont été affreuses, ses humiliations et ses ignominies ont été extrêmes ; mais ces souffrances furent surpassées encore par ce qu'il a enduré dans son âme. Parmi ce genre de douleurs, nous considérerons plus spécialement quelques traits, plus saisissants pour les âmes appelées à la vie parfaite et à la vie apostolique.

1. Un premier trait particulièrement remarquable, se trouve dans l'agonie de Jésus au jardin

des Olives. Une épreuve de la vie présente extrêmement dure pour une âme qui aspire à la perfection, c'est l'empire tyrannique de la sensibilité de la nature inférieure sur les facultés spirituelles, l'intelligence et la volonté. On se trouve en présence d'un grand devoir, d'une noble mission à remplir; l'intelligence en voit toute la beauté, la volonté s'y porte avec enthousiasme; mais la sensibilité s'épouvante à l'image des souffrances qui doivent s'y rencontrer et, malgré une conviction très nette et une détermination très ferme, on se sent ébranlé, tenté de reculer ; l'intelligence et la volonté sont frappées d'une sorte de paralysie. La grâce de Dieu épargne souvent cette souffrance à ses élus, en leur donnant un courage surnaturel qui leur fait aisément dominer ces humiliantes terreurs de la sensibilité. Jésus était libre de se donner ce courage. Pour notre consolation et notre instruction, pour nous montrer l'excès de son amour pour nous, au moment où il avait besoin de tout son calme, de toute son énergie, pour affronter les horribles souffrances qui devaient consommer la grande œuvre de notre rédemption, *il a voulu* se laisser aller à toute la faiblesse de la sensibilité humaine en face de la souffrance. Il savait que par un décret irrévocable il était décidé dans les conseils éter-

nels de la sagesse divine, que la rédemption du genre humain serait opérée par la passion et la mort du Fils de Dieu fait homme; il connaissait parfaitement tous les détails de ce sacrifice, tels qu'ils avaient été déterminés dans ces mêmes conseils. A son entrée dans le monde, il avait tout accepté de grand cœur par un acte libre de sa volonté humaine (1); bien des fois il avait témoigné de sa ferme détermination et de son vif désir d'accomplir son sacrifice sanglant (2). Tout à l'heure encore, à la dernière Cène, il avait dit avec un saint enthousiasme : *J'ai ardemment désiré manger avec vous cette Pâque, qui est le prélude de ma passion* (Luc. XXII. 15). Eh bien ! voici l'heure tant désirée : il entre au jardin de

(1) *Le Christ dit en entrant dans ce monde : Mon Père, vous n'avez agréé ni sacrifice ni oblation; mais vous m'avez formé un corps, et vous n'avez pas voulu d'autres holocaustes ou de sacrifices pour l'expiation du péché. Alors j'ai dit : Me voici; je viens, ô mon Dieu, faire votre volonté* (*Hebr.* x. 5-7).

(2) Entendez avec quelle indignation il repousse la protestation de S. Pierre lequel, à l'annonce de la prochaine passion de son divin Maître, s'écriait : *A Dieu ne plaise, Seigneur ! Cela ne vous arrivera pas. Mais Jésus, se retournant, lui répondit vivement : Retire-toi de moi, Satan, tu m'es un scandale ; car tu n'as pas l'intelligence des choses de Dieu ; tu n'as que des pensées humaines* (Matth. XVI. 21). — Plusieurs saints Pères entendent aussi de la passion ces autres paroles du Sauveur : *Je dois encore être baptisé d'un baptême, et que je suis anxieux de le voir s'accomplir* (Luc. XII. 50).

Gethsémani, où les valets des princes des prêtres, guidés par Judas, vont venir l'arrêter; dans quelles dispositions son âme se trouve-t-elle alors? Hélas! En entrant au jardin, *il commença à éprouver de la tristesse et de l'angoisse* (MATTH. XXVI. 37), *de la frayeur et de l'abattement* (MARC. XIV. 32). Quelles dispositions pour souffrir! Son esprit est saisi d'effroi, de frayeur, c'est-à-dire d'un sentiment qui enlève à l'âme son énergie et ses forces, qui la remplit d'agitation, de trouble, la jette dans une sorte d'égarement. A ce sentiment vient s'ajouter une impression d'accablement, de fatigue, qui abat l'âme, la paralyse, la laisse sans force pour la lutte. Puis encore la tristesse, qui serre le cœur, comprime son élan, le dispose à toutes les impressions pénibles et le rend incapable d'y résister.

Pour comprendre quelque peu combien cette souffrance dut être intense, rappelons-nous, d'une part, que la perfection humaine des facultés de Jésus le rendait vivement sensible et qu'il laissait maintenant agir cette sensibilité dans toute sa vivacité; d'un autre côté, quels étaient les objets qui affligeaient cette sensibilité en ce moment. C'était d'abord la vue distincte de toutes les tortures du corps, de toutes les ignominies, de tous les déchirements de cœur, qu'il allait souffrir

tous à la fois, sans interruption, pendant de longues heures, jusqu'au moment de sa mort : images cruelles qui se présentaient avec la plus grande netteté à sa puissante imagination. C'était ensuite la vue, également distincte, de tous les péchés par lesquels, durant tout ce temps et à son occasion, son Père allait être outragé : la trahison et le désespoir de Judas ; le triple reniement de Pierre ; la cruauté des soldats et des bourreaux, l'acharnement, la perfidie, les machinations, l'impitoyable opiniâtreté des pharisiens, des docteurs de la loi, des princes des prêtres et du grand-prêtre lui-même, dans leur haine contre le Fils de Dieu ; les blasphèmes et les cris sanguinaires du peuple ; la coupable faiblesse de Pilate et enfin la consommation du plus grand des crimes, le déicide. A cela s'ajoutaient tous les péchés commis depuis le commencement du monde et ceux qui se commettront jusqu'à la fin des temps, péchés qui pesaient sur lui en ce moment, parce qu'il était la victime chargée de les expier. Jésus comprenait, lui, dans toute son horreur, la malice, la monstrueuse laideur du péché, l'énormité de l'outrage qu'il fait à Dieu. Quelle douleur, quel dégoût envahirent son âme sous cet amas de péchés accumulés sur lui ! — C'était encore la vue de l'inutilité de ses souffrances et

de sa mort pour un grand nombre d'hommes, l'ingratitude dont ils allaient se rendre coupables envers lui dans toute la suite des siècles, la haine dont ils allaient le poursuivre, lui, sa doctrine, ses disciples, son Église; et son sang répandu pour eux devenant, par leur faute, la cause d'un jugement plus terrible; quel nouveau déchirement pour son cœur, quelle nouvelle source d'abattement!

Est-il étonnant qu'en présence de tous ces sujets de douleur, il s'écrie : *Mon âme est triste jusqu'à la mort?* Mais quelles angoisses révèlent, dans cette sainte âme, les paroles qu'il ajoute en s'adressant à ses disciples, épouvantés du changement qu'ils remarquent en lui et de cette faiblesse dont ils n'avaient jamais vu de manifestation : *Ah! ne m'abandonnez pas, demeurez avec moi, priez avec moi* (MATTH. XXVI. 38; MARC. XIV. 34)! Puis il tombe la face contre terre; il se débat sous l'étreinte de ces angoisses, avec une telle violence qu'une sueur de sang s'échappe de ses membres et inonde la terre autour de lui (LUC. XXII. 44). Enfin, il semble qu'il succombe, qu'il veuille reculer devant le sacrifice depuis si longtemps accepté et ardemment désiré : *Mon Père*, s'écrie-t-il, *mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. Mon Père,*

tout vous est possible; éloignez de moi ce calice. Il n'a que la force d'ajouter ces paroles, expression pénible d'une résignation qui ne se soumet qu'à l'extrême nécessité : *Cependant, si vous voulez que je le boive, que votre volonté se fasse et non la mienne* (MATTH. XXVI. 39; MARC. XIV. 36; LUC. XXII. 42). Comme s'il y avait une opposition entre sa volonté humaine et la volonté divine!

2. Il se présente quelquefois dans la vie apostolique une épreuve très dure, la plus dure de toutes pour le cœur d'un apôtre : c'est la stérilité apparente de ses travaux et de ses fatigues. Notre divin Maître, dans la générosité de sa tendre et délicate bonté, a voulu nous armer contre elle en y passant lui-même, en la goûtant dans toute son amertume.

Sachant que le Fils de Dieu, revêtu de notre nature, devait passer quelques années sur la terre. qu'il voulait communiquer aux hommes la vérité certaine sur toutes les grandes questions où la sagesse humaine s'était pitoyablement égarée parmi les ténèbres de l'erreur ou du doute, qu'il avait le dessein de montrer aux hommes le chemin du vrai bonheur, quel théâtre, d'après nos idées humaines, aurions-nous assigné à son activité? Évidemment, rien de moins que le monde entier :

Il nous aurait semblé que le Messie devait, dès sa plus tendre jeunesse, révéler la sagesse divine qui était en lui, paraître sur les plus grandes scènes, regardées comme les centres de l'intelligence, en Grèce, à Alexandrie, à Rome, y démasquer et confondre les orgueilleuses folies des sages du siècle, faire briller dans tout son éclat la vérité qu'il venait apporter au monde, de manière à ce qu'elle soit acceptée d'enthousiasme par tous ; puis, en supposant qu'il dût laisser sur la terre des continuateurs de son apostolat, nous nous le serions figuré choisissant des esprits d'élite, capables d'apprécier la sublimité de sa doctrine, de la comprendre, autant qu'il est possible à la raison humaine, et de l'imposer aux autres par le prestige de leur intelligence, de leur éloquence, de leur crédit.

En réalité, quelle fut donc la vie du Sauveur, suivant les dispositions de la sagesse divine?

Il naît au sein d'un peuple déchu, qui est un objet de mépris et d'aversion pour les autres peuples et en particulier pour la nation à laquelle appartient alors l'empire du monde civilisé; il passe sa jeunesse et une partie de son âge mûr dans l'humble demeure d'un charpentier, occupé aux vulgaires travaux qui conviennent à la condition de son père adoptif; lorsqu'il commence

enfin l'œuvre de sa vie publique, c'est pour la borner tout entière à ce petit coin de terre qui s'appelle la Judée ; il s'occupe, presque exclusivement, du petit peuple, ignorant et grossier, peu fait pour saisir le sens et la portée de ses sublimes enseignements. Les disciples qu'il choisit pour ses coopérateurs, à la formation desquels il s'emploie plus particulièrement, ce sont quelques pauvres pêcheurs, sans éducation, à l'esprit rude, qui s'obstinent à entendre dans un sens terrestre et matériel tout ce qu'il leur dit de son royaume spirituel ; ils n'ont rien compris à ses prédictions touchant sa résurrection, prédictions pourtant si claires et si formelles, que ses adversaires, les pharisiens et les princes des prêtres les connaissent parfaitement, et les rappellent à Pilate immédiatement après la mort de Jésus. Ceux sur lesquels il pouvait surtout naturellement compter pour assurer le succès de ses travaux, les interprètes officiels de la loi, les membres du conseil des prêtres, le pontife suprême, en un mot tous ceux qui formaient la portion éclairée et influente de la nation et de la société juive, se posent en face de lui comme ses adversaires les plus acharnés, le contredisent, le calomnient, le persécutent de toute manière.

Assurément tout cela devait, dans l'avenir et

pour toute la suite des siècles, démontrer à l'évidence le caractère divin de la mission de Jésus, par la conversion du monde à sa doctrine dans des circonstances si défavorables; mais pour le temps de la vie mortelle du Sauveur, pour la consolation et le soutien de son âme humaine... !

Voyez, en effet, le résultat final apparent de son activité; à quoi ont abouti ses courses apostoliques, ses prédications, ses luttes, ses miracles même? quel spectacle s'offre à Jésus au moment où il est près d'expirer? Devant lui, ses ennemis triomphants, tout fiers de l'avoir si complètement écrasé, jouissant de la vue de ses souffrances et de ses humiliations; un peuple immense accouru de tous les points de la Judée, parmi lequel il a passé en faisant le bien, auquel il a prodigué ses instructions et les témoignages de son amour, pour qui il a opéré tant d'éclatants prodiges, ce peuple est là, vomissant contre Jésus les plus cruelles railleries, les blasphèmes, les malédictions; le Sauveur a entendu tout à l'heure pousser ces cris effroyables : *Non, pas celui-là, mais Barabas! Crucifiez-le, crucifiez-le! Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants!*

Ses apôtres, dont il a entrepris l'instruction et l'éducation spirituelle avec tant d'assiduité et de tendre dévouement, qu'il appelait avec tant

d'effusion : « ses amis intimes, » qui, hier encore, protestaient avec tant de chaleur et de détermination de leur inébranlable attachement, qu'il louait de la fidélité montrée par eux dans toutes les épreuves (Ioan. xv. 14; Marc. xiv. 31; Luc. xxii. 28) ? Ils ont fui, ils se cachent honteux d'avoir été connus, et tremblants d'être reconnus comme ses disciples; Pierre, leur chef, le renie jusqu'à trois fois, protestant avec serment et avec des imprécations qu'il ne le connaît pas; l'un d'entre eux le trahit, le livre entre les mains de ses ennemis et meurt de la manière la plus horrible, dans l'accès d'un affreux désespoir. A quoi donc se réduisent les fruits apparents de l'apostolat de Jésus? Il voit au pied de sa croix la très sainte Vierge sa mère, le disciple bien-aimé, S. Jean, revenu à lui après un moment de faiblesse, Marie-Madeleine, l'ancienne pécheresse publique, cinq ou six autres saintes femmes et, à ses côtés, un malfaiteur pénitent, à qui il vient de promettre le royaume des cieux ; voilà tout; n'y a-t-il pas là, pour son âme humaine, une sorte de dérision amère ?

3. Nous avons à considérer une troisième épreuve, qui accabla l'âme de Jésus dans le cours de sa douloureuse passion et qui fut assurément la plus terrible de toutes.

Dans la souffrance physique, au milieu des mépris, des calomnies, des ingratitudes des hommes, dans les aridités d'un ministère dont on n'aperçoit aucun fruit apparent, l'âme sainte éprouve souvent une vive consolation, à se sentir sous le regard paternel de Dieu, à s'immoler généreusement elle-même pour sa gloire, à savoir qu'elle est l'objet de la complaisance et de la prédilection divine. Cette consolation ne sera point donnée à l'âme de Jésus. Il est là depuis trois heures, suspendu à la croix, en proie aux douleurs les plus intolérables, n'entendant autour de lui que les insultes, les railleries, les cris de haine de ses féroces ennemis et de la foule trompée par eux; Dieu, du moins, ne va-t-il pas lui donner une compensation et prendre sa défense? Ne va-t-on point voir les cieux s'ouvrir et, comme autrefois, le jour du baptême de Jésus, la voix du Père éternel prononcer ces paroles : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances?* Dieu ne va-t-il pas du moins envoyer un ange, pour réconforter Jésus, comme au jardin des Olives? Non, Dieu ne voit pour le moment en son Fils que la victime de sa justice, expiant en toute rigueur, par l'excès des souffrances, l'excès d'ingratitude et de malice qui se montrent dans le péché de l'homme. Le ciel demeure d'airain,

aucun rayon de consolation n'en descend et, au lieu de la voix du Père éternel, nous entendons sortir de la poitrine oppressée de Jésus ce cri déchirant : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?*

Voilà jusqu'où est allée la générosité de l'amour de Jésus pour nous ! Voilà les sacrifices qu'il a voulu accepter, pour nous instruire, nous encourager, nous consoler, pour nous mériter des grâces de résignation et de force ; car nous en aurons besoin dans les épreuves que les mystérieuses dispositions de la sagesse divine nous demanderont peut-être d'accepter.

§ 4. — L'amour de Jésus pour nous manifesté par l'institution de la très sainte Eucharistie

Jésus pouvait-il pousser plus loin encore les démonstrations de son amour ? Certes, l'esprit humain ne l'aurait pas cru possible ; mais la sagesse et la puissance divine en ont trouvé le moyen. Après être mort pour nous, le Verbe incarné a voulu prolonger parmi nous sa présence réelle, vivante, sensible, perpétuer son anéantissement, son sacrifice, les effusions de sa libéralité divine, par l'institution de la très sainte Eucharistie. Dans ce nouvel état de son être,

il se rend plus accessible à chacun de nous, qu'il ne l'était, pendant sa vie mortelle, au petit nombre d'hommes qui ont pu converser particulièrement avec lui : non seulement il se laisse approcher à toute heure de la journée, non seulement il vit avec nous sous le même toit, mais il s'incarne, en un sens très réel, en chacun de nous dans sa personnalité individuelle, il unit son corps à notre corps, sa chair à notre chair. Cette union est le signe et le principe d'une autre union, permanente, celle-là, et plus étroite encore, de sa divinité avec notre âme ; elle est le gage de la transformation de notre corps mortel, en un corps impassible et glorieux, participant aux privilèges de son corps glorifié, qui sont en rapport avec la gloire de la divinité dont il est la demeure (1). Voilà le dernier effort de l'amour de l'Homme-Dieu pour nous.

En présence de tout ce que nous avons considéré dans ce chapitre, oserait-on dire encore que

(1) C'est ce que l'Église résume admirablement dans la belle antienne des vêpres de la fête du très saint Sacrement : *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.* O festin sacré, où le Christ est pris en nourriture, par lequel on célèbre le souvenir de sa passion, l'âme est remplie de grâce et où il nous est donné le gage de la gloire future.

Dieu est trop peu sensible pour être atteint par nos facultés humaines, de manière à établir entre lui et nous, de véritables relations d'amitié ? que nous ne pouvons avoir pour lui un sentiment pareil à celui que nous inspire un de nos semblables en qui nous apercevons les qualités les plus propres à ravir et à conquérir notre cœur ? que nous ne pourrions lui exprimer convenablement ce sentiment dans notre langage humain ? Ce n'était assurément pas l'impression qu'éprouvaient dans leurs relations avec lui, S. Pierre, S. Jean et les autres apôtres et disciples que Jésus s'attacha particulièrement pendant sa vie mortelle. Bien moins encore se justifierait-elle en nous, avec la connaissance que nous avons de lui par les saints évangiles, puisque nous savons que ses qualités humaines, si souverainement aimables, sont les manifestations sensibles de ses perfections divines.

ARTICLE III

COMMENT NOUS POUVONS ET DEVONS RÉPONDRE PAR NOTRE AMOUR A L'AMOUR DE DIEU

Nous avons vu comment se trouvent réunies en Dieu, à notre égard, les trois affections qui concourent à constituer l'amour d'amitié dans toute sa perfection ; voyons maintenant comment elles peuvent et doivent se réaliser en nous à l'égard de Dieu.

CHAPITRE I

De l'affection de complaisance et de l'affection de concupiscence, que doit provoquer en nous la perfection de Dieu

I. Le sentiment de complaisance que doit provoquer en nous la perfection de Dieu ne peut jamais, nous le savons, être à la hauteur de ce dont elle est digne : cette perfection est infinie, et la puissance de nos facultés est limitée.

Nous n'avons actuellement, de l'infinie amabilité de Dieu, qu'une connaissance très vague et très imparfaite ; nous ne la connaissons point par une vue directe et claire, mais par ouï-dire, par ce qui peut en être exprimé dans notre langage humain, par des images et des comparaisons très défectueuses, auxquelles s'ajoutent des négations qui contribuent encore à faire l'obscurité dans notre esprit (1). Mais nous savons que cette amabilité nous apparaîtra un jour, bientôt, dans toute sa splendeur; nous savons qu'elle existe actuellement dans un être personnel et vivant, qui nous aime actuellement de l'amour le plus tendre et le plus ardent, qui s'offre actuellement à notre amour, qui le sollicite, qui veut dès maintenant vivre dans une réelle union intime avec nous et daigne nous donner quelquefois, en d'ineffables communications, un avant-goût des délices que nous savourerons pleinement et sans fin lorsque nous verrons sa beauté face à face au terme de notre vie d'épreuve.

Cependant nous devons, dès la vie présente, aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit; c'est la règle, la loi de cette vie (2), et nous jouirons d'autant plus des

(1) Comp. plus haut, pp. 198-203.
(2) Comp. plus haut, pp. 365-367.

délices de l'amour divin dans la vie future, que nous aurons aimé Dieu davantage ici-bas.

Or, régulièrement, pour aimer quelqu'un, il faut le connaître sous l'aspect qui nous le rend aimable; nous devons donc, malgré la difficulté et la souffrance qu'apporte à ce travail l'imperfection inhérente à nos procédés de connaissance intellectuelle, nous appliquer à connaître Dieu et les titres qu'il a à notre complaisance et à notre amour.

Le premier et le principal de ces titres est son infinie perfection.

Essayons de nous faire quelque idée, à la lumière de nos connaissances intellectuelles naturelles et des enseignements de la foi, de l'éminence des perfections divines; pour cela, nous considérerons sommairement ce que nous savons de la puissance de Dieu, de sa sagesse, de sa science, de sa sainteté, de sa bonté, de sa beauté.

La puissance et la sagesse de Dieu nous sont manifestées par ses œuvres, particulièrement par les merveilles que nous révèle la science de l'astronomie, par celles qui font l'objet des sciences naturelles, de la physique, de la chimie, de la minéralogie, de la géologie, de la botanique, de la zoologie, de la physiologie de

l'homme et aussi de la psychologie. Les milliards d'êtres qui peuplent l'univers, les milliards d'éléments divers qui entrent dans chacun de ces êtres, existent par un acte de la sagesse et de la toute-puissance divine : ils sont conservés, à chaque instant de leur existence, par une nouvelle action et, dans chacun de leurs mouvements, ils n'agissent que par la toute-puissance de Dieu, suivant les lois fixées par sa sagesse. Dieu aurait pu créer, s'il l'avait voulu, et par un simple acte de sa volonté, des milliards de milliards d'univers plus admirables que celui que nous admirons.

Par sa science, Dieu connaît distinctement et individuellement chacun des êtres qui existent, qui ont existé et qui existeront jamais, tous les éléments matériels et spirituels dont ils sont composés, l'activité intérieure et extérieure de tous ces êtres et de tous ces éléments pour chacun des instants de leur existence ; en particulier, il connaît toutes les déterminations libres des êtres intelligents dans toute la suite des temps futurs, les effets de ces déterminations sur le cours des événements ; par conséquent, il sait, dans le plus extrême détail, l'histoire de chacun des individus dont se compose le genre humain, l'histoire de toutes les sociétés humaines depuis le premier instant de la création jusqu'à la fin du

monde. Il connaît de même tous les êtres qu'il aurait pu tirer du néant et qu'il n'en a pas tirés, avec tout le détail de ce qu'ils auraient fait s'il les avait créés. Et enfin, il se connaît parfaitement lui-même dans son infinie perfection.

Sa sainteté, sa bonté, sa beauté? Ici encore, pour nous accommoder à la faiblesse de nos procédés de connaissance, nous ne pouvons mieux faire, semble-t-il, que de partir de l'expérience sensible. Eh bien! mettons-nous en présence d'un de nos semblables, possédant dans toute leur perfection les qualités qui peuvent rendre un être humain souverainement aimable : la richesse, la pénétration, la justesse de l'intelligence, la droiture et l'énergie de la volonté et du sens moral, l'élévation d'idées et de sentiments, la bonté, la chaleur, la délicatesse du cœur; en lui toutes ces qualités brillent dans ses traits avec un souverain éclat et une douce candeur (1). Quelle complaisance, quels ravissements produiront en nous la vue, la conversation, la société intime surtout, d'une personne réunissant en elle toutes ces perfections, autant que la nature humaine en

(1) Nous savons que ce portrait d'un idéal de perfection humaine n'est pas un portrait de fantaisie, mais qu'il a été parfaitement réalisé dans la nature humaine de Notre Seigneur Jésus-Christ.

est susceptible! Comme nos cœurs seraient immédiatement conquis et irrésistiblement attirés vers elle! — Or, nous devons dire, nous savons avec une entière certitude que toutes ces perfections, tout ce qu'elles offrent d'attrayant, se trouvent en Dieu avec des caractères d'une amabilité incomparablement supérieure; ou plutôt, après avoir considéré tout cela, nous devons dire : Non, tout cela n'est pas Dieu; tout cela se trouve éminemment en Dieu; mais tout cela se trouve en lui d'une manière que nous ne pouvons pas nous figurer [1]; tout cela se trouve en Dieu dans un acte unique, dont aucune perfection finie ne peut nous donner une idée juste. La puissance de Dieu est absolument la même chose que sa science et que sa bonté, son intelligence la même chose que son amour : toutes ces dénominations marquent chez nous des facultés ou des qualités distinctes et séparables, qui peuvent se trouver l'une sans l'autre et exister en dehors de l'exercice actuel de leur activité; appliquées à Dieu, elles désignent, non pas des perfections unies, mais des perfections identiques. C'est la même et unique essence infinie, considérée sous différents aspects

[1] Pas plus que l'aveugle-né ne peut se figurer exactement les couleurs ni le sourd-muet de naissance, les sons.

et dans les divers effets qu'elle produit, soit nécessairement en elle-même (1), soit librement hors d'elle.

Voilà l'être qui s'offre à notre amour, qui veut vivre dès à présent et pour l'éternité, dans les relations de l'amitié la plus intime avec nous.

En outre, dans notre situation à l'égard de Dieu, se réunissent au plus haut degré, tous les autres fondements de l'affection de complaisance considérée en tant qu'élément constitutif de l'amour d'amitié (2). Tels sont :

a) Le lien qui nous unit à Dieu par la grâce sanctifiante; il nous rend véritablement enfants de Dieu, ayant tous les droits et les devoirs que comporte ce titre.

b) Les immenses bienfaits dont Dieu nous a comblés, dont il nous comble encore et dont il veut nous combler dans l'éternité : biens de la nature, de la grâce, de la gloire.

c) L'amour que Dieu nous a témoigné lui-même et qu'il nous témoigne encore.

d) La conformité d'idées et de sentiments entre lui et nous. Dieu nous a créés à son image et à sa ressemblance, il nous a destinés à la béatitude

(1) Le mystère de la très sainte Trinité.
(2) Comp. plus haut, pp. 379, 380.

surnaturelle, il nous a donné, avec la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles dont l'exercice nous prépare à la possession de cette béatitude ; en même temps il nous a donné des idées et des aspirations conformes à ses idées et à ses sentiments, et c'est dans la perfection de cette conformité, nous le savons, que se trouve la perfection absolue de notre être spirituel.

II. L'affection de concupiscence, le besoin d'union avec Dieu suivra spontanément l'affection de complaisance et croîtra avec elle, à mesure que la connaissance de Dieu deviendra plus complète en nous. Plus le progrès de l'intelligence et de l'esprit de foi nous montrera en Dieu le bien infini, unique objet propre à satisfaire l'irrésistible aspiration au bonheur mise par Dieu au fond de notre nature, plus aussi nous désirerons avec ardeur la possession de cet objet dans toute sa plénitude, plus nous apprécierons et savourerons la douceur des avant-goûts qu'il daigne parfois nous en donner dans le cours de la vie présente.

CHAPITRE II

L'affection de bienveillance à exercer par nous envers Dieu

§ 1. — Nature et possibilité de cette affection

Nous est-il possible d'exercer l'affection de bienveillance à l'égard de Dieu? Dieu ne peut recevoir aucun accroissement de perfection ou de bonheur, il est la perfection absolue, infinie, par essence; dès lors, comment pourrons-nous lui procurer quelque bien, véritablement tel pour lui ? Il pourrait sembler d'abord que tout doit se borner ici à nous réjouir des biens que Dieu possède en lui-même. Il y a déjà là une manifestation de bienveillance : se réjouir des biens que possède quelqu'un, c'est témoigner qu'on lui veut du bien ; mais comme cette démonstration répond imparfaitement au besoin d'un cœur aimant! Comme il lui faut davantage !

Dieu a voulu encore répondre à ce besoin de notre cœur. Il y a sans doute ici un mystère; mais enfin, Dieu nous a révélé clairement qu'il

regarde comme une gloire, comme une consolation, et par conséquent comme un bien pour lui, notre fidélité généreuse à son service, notre amour et toutes les manifestations de notre amour pour lui. Cette gloire, cette consolation, il dépend de l'exercice de notre activité libre de la lui donner ; nous pouvons le faire à chaque instant de notre vie présente, et la gloire que nous lui donnerons pendant toute l'éternité sera proportionnée à la générosité avec laquelle nous l'aurons glorifié dans le cours de cette vie mortelle.

Du reste, le mystère n'est pas tel que notre intelligence ne puisse y trouver une explication qui semble assez satisfaisante.

On peut, avec plusieurs saints Pères et théologiens, distinguer en Dieu une gloire intérieure et une gloire extérieure : sa gloire intérieure consiste dans la suréminence de la perfection infinie de son essence divine et de ses attributs ; sa gloire extérieure, c'est la manifestation des divines perfections dans les œuvres extérieures de Dieu et dans le témoignage rendu à leur excellence par les créatures.

Il est certain que nous ne pouvons en aucune manière apporter à Dieu un accroissement de sa gloire intérieure : celle-ci appartient à son

essence divine, nécessaire et infinie. Mais dès que cette gloire intérieure se manifeste par des œuvres extérieures, il en résulte nécessairement pour Dieu une gloire extérieure, un témoignage des perfections de celui qui est l'unique auteur de ces œuvres.

Dans les créatures sans raison, cette gloire extérieure de Dieu ne peut être absolument et proprement appelée un témoignage, car un témoignage proprement dit ne peut venir que d'un être intelligent et conscient : aussi l'appelle-t-on un témoignage muet (1). C'est aux êtres intelligents qu'il appartient de donner à Dieu un témoignage proprement dit, en reconnaissant pleinement que toutes les perfections qui brillent dans les créatures et particulièrement en eux-mêmes ont Dieu pour auteur unique, absolument indépendant et libre dans leur production, et qu'elles ne sont par conséquent que des reflets et des manifestations des perfections divines. Ce témoignage est pour eux un devoir rigoureux : néanmoins, pour les

(1) C'est évidemment dans un sens métaphorique que le roi-prophète chante : *Les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament proclame l'œuvre de ses mains. Le jour crie au jour la louange, la nuit l'apprend à la nuit. Ce n'est pas un langage, ce ne sont pas des paroles, dont la voix ne soit pas entendue. Leur son parcourt toute la terre, leurs accents vont jusqu'aux extrémités du monde* (*Ps.* XVIII. 2-5).

hommes qui ne sont pas encore arrivés au terme de leur vie mortelle, il est physiquement libre, il rend honneur à Dieu, il implique un sentiment de complaisance dans l'infinie perfection de Dieu et par conséquent un élément d'amour de Dieu.

L'hommage rendu à Dieu par ce témoignage et cette complaisance, tout en n'ajoutant rien à la gloire intérieure de Dieu, est souverainement convenable à l'égard de Dieu; il peut donc, dans un sens véritable, être appelé un bien de Dieu, le bien d'un être se trouvant dans tout ce qui convient et est dû à sa nature [1]. C'est ce bien de Dieu, consistant dans sa gloire extérieure librement procurée par la créature intelligente, que l'affection de bienveillance envers lui doit nous porter à réaliser dans la plus large mesure possible; c'est en la réalisant que nous achèverons de donner à nos sentiments à l'égard de Dieu les caractères de l'amour d'amitié.

La gloire extérieure de Dieu est le résultat essentiel et principal de la production des êtres créés; or, Dieu, en vertu de sa sainteté infinie,

---

[1] Quoiqu'il reste toujours, de même que dans les conceptions de sagesse, de bonté et autres, un certain nuage sur cette conception du bien extérieur de Dieu, à cause de la nuance essentiellement diverse que revêt le terme *bien* suivant qu'on l'entend par rapport à Dieu ou par rapport à la créature.

aime et veut nécessairement tout ce qui est bon, juste, convenable; il doit donc aimer et vouloir cette gloire extérieure et, en conséquence, exiger des créatures intelligentes qu'elles la lui rendent; elles le feront, soit librement et méritoirement, en assurant ainsi le bonheur et la gloire éternelle à laquelle elles sont destinées, soit par l'expiation et la souffrance, où elles glorifieront, malgré elles et contrairement au dessein primaire de Dieu, son infinie justice (1). Or, ce qu'un être aime et veut nécessairement, convient à sa nature et doit, par conséquent, être appelé un bien pour lui; ainsi, nous sommes ramenés à cette conclusion, qu'en procurant volontairement et librement la gloire extérieure de Dieu, nous procurons à Dieu un bien véritable; nous lui témoignons donc un amour de bienveillance.

Il nous reste à considérer de plus près comment nous pouvons, pratiquement, le glorifier ainsi.

---

(1) Laquelle, comme nous l'avons dit (plus haut, p. 430), est identiquement la même perfection que la sagesse, la bonté, l'essence même de Dieu.

§ 2. — L'exercice de l'amour effectif de bienveillance

Dans l'amour de bienveillance envers Dieu, il importe, pour l'intelligence nette et pratique du sujet, de distinguer un double élément, l'amour *affectif* et l'amour *effectif*.

L'amour affectif se trouve dans le sentiment de la faculté affective de l'âme ; l'amour effectif, dans les actes intérieurs et extérieurs, produits sous l'empire de ce sentiment.

Considérons d'abord l'amour effectif et tâchons d'en bien déterminer le caractère et les degrés de perfection.

I. Il est remarquable de constater que le divin Maître, après avoir résumé tous nos devoirs envers Dieu dans celui de l'amour [1], nous présente inversément, comme la démonstration de notre amour, la fidélité à accomplir la volonté divine.

Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux; mais celui qui fait la volonté de mon

[1] Comp. plus haut, pp. 365-366.

Père qui est aux cieux, celui-là entrera dans le royaume des cieux (MATTH. VII. 21). — *Quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère* (MATTH. XII. 50; MARC. III. 35). — *Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé* (IOAN. IV. 34). *Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté de celui qui m'a envoyé* (IOAN. VI. 38). — *Si vous m'aimez, gardez mes commandements... Celui qui garde mes commandements, c'est celui-là qui m'aime. Or celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui... Celui qui m'aime gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en lui* (*Ibid.* XIV. 15, 21, 23). — *Comme mon Père m'a aimé, moi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi-même j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure dans son amour. Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande* (*Ibid.* XV. 9, 10, 14).

S. Jean revient plusieurs fois encore sur cette doctrine dans ses épîtres : *Mes petits enfants, n'aimons point seulement en paroles, mais en*

œuvres et en vérité... Et tous ce que nous demanderons à Dieu, il nous l'accordera, parce que nous gardons ses commandements et que nous faisons ce qui lui est agréable... Et celui qui garde ses commandements demeure en Dieu, et Dieu en lui (I Ioan. III. 18, 22, 24). — *L'amour de Dieu consiste à garder ses commandements* (*Ibid.* v. 3). — *L'amour de Dieu consiste à marcher selon ses commandements* (II Ioan. 6).

D'après tous ces textes, notre amour pour Dieu doit se démontrer par la conformité de nos actes libres à la volonté divine ; c'est dans cette conformité que consiste l'amour effectif.

La volonté de Dieu nous est manifestée : *a*) par les commandements divins ; *b*) par les commandements généraux de l'Église ; *c*) par les préceptes et la direction de nos supérieurs légitimes ; *d*) par les dispositions de la divine providence ; *e*) par les inspirations intérieures de notre conscience et de la grâce surnaturelle, dûment constatées et contrôlées.

La conformité à la volonté de Dieu doit se trouver en nous tant dans l'*action* que dans l'*acceptation :* nous devons *agir* en esprit de conformité à la volonté de Dieu là où cette volonté nous demande un exercice d'activité, et *accepter* tout ce qui nous arrive par les détermi-

nations de cette même volonté divine, soit directe et absolue, soit indirecte et permissive (1).

(1) Remarquons que ce que nous appelons la *volonté permissive* de Dieu ne suppose pas un acte moins positif, moins formel-moins libre, de la volonté divine que ce que nous nommons la volonté directe ou absolue. Il n'en est pas de Dieu comme des hommes, qui doivent souvent, quelque puissants qu'ils soient, permettre bien des choses qu'ils voudraient empêcher, sans le pouvoir, ou qu'ils ne parviendraient à empêcher qu'au prix d'un mal aussi grand ou plus grand encore. La sagesse et la puissance de Dieu savent toujours trouver le moyen d'empêcher tous les maux à la fois, sans être obligées de les balancer l'un par l'autre. Si donc la providence divine *permet* tel mal particulier, ce n'est pas qu'elle y voie le moyen de prévenir un autre mal qu'elle juge plus considérable, mais c'est parce qu'elle distingue un bien positif qu'elle tirera de ce mal et qui est tel qu'il convient positivement de permettre ce mal pour en tirer ce bien supérieur. Dieu *veut* donc, par un acte positif et formel, permettre ce mal ; quant à nous, notre raison et notre foi nous imposent de nous conformer, par un acte libre de notre volonté, aux dispositions de sa providence, que ces dispositions proviennent de la volonté directe et absolue de Dieu, ou de sa volonté permissive. — Remarquons encore que cette observation s'applique aussi bien aux maux qui proviennent de la sottise ou de la malice des hommes, qu'à ceux qui résultent du cours naturel de l'activité des agents qui n'ont pas la liberté. Dieu pourrait empêcher les maux du premier genre aussi facilement que les autres ; s'il juge à propos de les permettre, c'est que sa sagesse voit un bien à réaliser par leur moyen et un bien tel qu'il n'est pas indigne de sa bonté de l'acheter au prix de la permission de certains maux. Un petit oiseau ne tombe pas à terre, ni un cheveu ne se détache de notre tête sans la volonté de notre Père qui est aux cieux ; et la même chose peut se dire de tout ce qui arrive par le fait des créatures libres, comme des incidents qui résultent des lois de la nature : tout cela sert égale-

L'énergie de l'amour effectif se montre dans la conformité par l'acceptation plus que dans la conformité par l'action ; car, ainsi que le remarque S. Thomas (1), il coûte plus à la nature de demeurer ferme dans la passivité de la souffrance, — passivité, bien entendu, qui demande un acte positif de la volonté libre, — que de déployer ses forces dans l'action.

II. On peut distinguer trois degrés de perfection dans la conformité à la volonté de Dieu, tant dans l'acceptation que dans l'action.

Le premier degré consiste à se conformer à la volonté de Dieu en tout ce qu'elle prescrit ou défend sous peine de péché mortel ; le second, à s'y conformer en tout ce qu'elle prescrit ou défend sous peine de péché véniel ; le troisième, à se conformer absolument, sans aucune réserve, à tout ce que Dieu nous enjoint, même s'il ne l'impose point par un précepte formel.

---

ment d'instruments entre les mains de Dieu, pour l'accomplissement de sa volonté. S'en prendre aux créatures de telle ou telle chose désagréable qui nous arrive, c'est agir aussi déraisonnablement que l'animal ou l'enfant qui s'irrite contre la pierre qui l'a blessé, sans prendre garde à la main qui a lancé la pierre.

(1) 2. 2. q. 123, a. 6.

Le premier degré suffit pour ne pas perdre l'amitié de Dieu, pour ne pas être dépouillé des prérogatives surnaturelles qui donnent droit à cette amitié. Il y a là, certes, un témoignage admirable de la paternelle indulgence de Dieu, qui déconcerte nos idées humaines. Un roi, après avoir comblé de bienfaits un de ses sujets, voit cet homme oublier son bienfaiteur ; l'ingrat se soucie peu de froisser son maître, de le blesser à tout instant en paroles et en action ; il se borne à éviter les marques d'un mépris assez outrageant pour briser tout lien entre eux ; et cependant, ce roi magnanime continue à regarder et à traiter cet homme comme un ami intime, il s'obstine à lui prodiguer les témoignages les plus désintéressés d'un amour tendre et dévoué. Voilà comment agit envers Dieu celui qui se contente d'éviter le péché mortel : s'il ne pèche pas plus gravement, c'est par un sentiment de crainte servile, plutôt que par amour véritable. Dieu, pourtant, ne lui retire ni son amitié, ni les droits qu'elle lui donne.

Le second degré l'emporte déjà de beaucoup sur le premier, et suppose un véritable esprit d'amour. La crainte des châtiments ou le désir des récompenses ne suffiraient pas, dans l'état présent de l'homme, à préserver ainsi habituel-

lement du péché véniel délibéré et pleinement volontaire.

Le troisième degré seul, évidemment, répond à ce que Dieu est en droit d'attendre de nous.

Dieu est notre ami et notre bienfaiteur insigne ; en vertu de ses droits de maître souverain, il peut nous imposer formellement sa volonté, et s'il se contente, dans sa bonté, de ne nous exprimer qu'un désir, nous savons que ce qu'il nous demande est éminemment bon et juste ; nous savons qu'en nous le demandant, il n'est guidé que par son amour et par les avantages que notre obéissance nous procurera ; nous n'ignorons pas que notre empressement à lui obéir le consolera et le glorifiera ; sans doute, nous aurons à nous imposer une peine légère ; mais ce sacrifice sera amplement compensé par des biens et des jouissances mille fois plus considérables que ceux que nous sacrifierons. Dans ces conditions, refuser à Dieu ce qu'il demande, n'est-ce pas un acte révoltant, et ne devons-nous pas rougir, rien que pour avoir pu nous sentir portés un instant à le faire ?

Ce degré de perfection suppose donc la disposition habituelle et sincère de la volonté, à faire et à accepter tout ce que Dieu témoigne être de son bon plaisir ; l'âme ne s'arrête pas à considérer

ce qu'il peut y avoir là de difficile ou de pénible pour la nature sensible; elle prend pour règle unique de ses idées et de ses sentiments, le bon plaisir de Dieu; elle regarde comme une récompense suffisante la satisfaction de remplir ainsi un devoir d'amitié envers Dieu, de le glorifier et de consoler son cœur. A cette récompense, Dieu en ajoute une autre, d'un prix inestimable, dans la patrie et même déjà ici-bas. — En particulier pour la conformité d'acceptation, il faut accepter, sans murmure de la volonté, toutes les dispositions de la divine providence, quelque mystérieuses qu'elles nous apparaissent; autant que possible, il faut les accepter avec plein acquiescement et même avec joie, parce qu'il plaît à Dieu d'en disposer ainsi et que nous avons pleine confiance en sa sagesse et en son amour pour nous. Ces dispositions doivent s'appliquer à ce qui nous regarde personnellement, et aussi à ce qui se passe autour de nous ou à ce qui nous intéresse à un titre quelconque (1). Nous pratiquerons cet

(1) « Il faut regarder ce que Dieu veut et, le reconnaissant, » il faut s'essayer à le faire gaiement ou au moins courageuse- » ment; et non seulement cela, mais il faut aimer cette volonté » de Dieu et l'obligation qui s'en suit pour nous, fût-ce de » garder les pourceaux toute notre vie et de faire les choses les » plus abjectes du monde; car en quelque sauce que Dieu nous » mette, ce nous doit être tout un. *C'est là le blanc de la per-*

abandon entre les mains de Dieu spécialement en ce qui regarde les jouissances naturelles pures et nobles en elles-mêmes, les consolations spirituelles, le succès de notre travail apostolique, et même le degré de perfection et de gloire auquel nous devons arriver, en tant du moins qu'il dépend des plans mystérieux de la prédestination divine.

Dès que nous avons cette disposition, nous sommes sûr de provoquer en Dieu à notre égard une complaisance complète, sans nuage, qui resserre toujours de plus en plus l'union intime entre lui et nous. Cette disposition nous donne aussi de plus en plus une admirable conformité d'idées et de sentiments avec Dieu, ce qui nous fait apprécier toutes choses comme nous les apprécierons lorsque nous serons réunis à Dieu dans la patrie; de là résulte aussi, régulièrement, c'est-à-dire en exceptant des états d'épreuve extraordinaires, un sentiment de paix divine qui surpasse toute jouissance naturelle. Cette paix nous donne un véritable goût de Dieu; elle nous porte avec une sorte de joyeuse spontanéité à

» *fection*, auquel nous devons tous viser, et qui plus en » approche, c'est celui qui emporte le prix ». S. FRANÇOIS DE SALES, *Lettres*, t. III, pp, 20-21.

témoigner à Dieu toutes les attentions de l'amitié la plus dévouée et la plus délicate.

Ajoutons encore quelques observations pour nous faire une idée plus nette de ce degré de perfection de l'amour effectif; nous y sommes certainement appelés et il ne nous est pas difficile d'y atteindre, avec le secours de la grâce divine.

a) Il n'est pas nécessaire qu'à chaque instant, pour chaque action, nous renouvelions, par un acte positif et conscient de notre intelligence et de notre volonté, l'intention de conformité parfaite à la volonté de Dieu; il suffit que cette disposition une fois nettement conçue et formellement embrassée, nous y demeurions fidèles de fait; que nous ne nous laissions jamais aller à un acte intérieur ou extérieur qui y soit contraire et que nous y revenions explicitement, lorsque cela est nécessaire pour ne pas nous laisser entraîner par une sollicitation en sens opposé (1). Toutefois, l'exercice de l'amour effectif sera d'autant plus énergique, que l'intention sera plus fréquemment actuelle (2); mais, sauf des faveurs spéciales et

(1) Comp. ce qui a été dit au chap. III de la Première Partie sur l'intention requise pour un acte méritoire (plus haut, pp. 71-74).

(2) On sera alors dans la condition d'un enfant qui travaille pour son père, en se trouvant à côté de lui et qui demeure en communication continuelle avec lui, par la nature même du travail.

non ordinaires de la grâce, nous n'arriverons jamais à avoir une intention actuelle ininterrompue.

b) Ni les fautes de surprise, ni à plus forte raison les fautes d'oubli, ni même les fautes conscientes, mais de faiblesse (1), n'empêchent ce degré de perfection ; il suffit qu'on s'en humilie, qu'on s'en repente, autant qu'il pourrait s'y trouver quelque participation coupable de la volonté, et qu'on se remette aussitôt dans la disposition d'entière conformité à la volonté divine. A plus forte raison encore, la répugnance de la sensibilité inférieure à accepter la souffrance, n'empêche-t-elle pas que la disposition de la volonté ne soit parfaite (2). Régulièrement, à mesure qu'on avance dans la pratique de cette perfection, l'opposition entre nos impressions sensibles et l'esprit de conformité, tend à s'affaiblir et presque à disparaître (3).

---

(1) Qui ne doivent pas toujours pour cela, c'est-à-dire du fait qu'elles sont conscientes, être regardées comme volontaires et coupables.

(2) Qu'on se rappelle la scène de l'agonie de Jésus au jardin des Olives (comp. plus haut, pp. 410-416).

(3) Mais comment distinguer, pourrait-on demander, l'imperfection plus ou moins imputable et coupable, de l'impression sensible qui est tout à fait involontaire et pure matière d'acceptation ? Souvent on ne sera pas capable de le faire soi-même. Il faudra alors s'en remettre à l'avis d'un sage directeur : et dès

c) Ce degré de perfection ne demande pas, généralement, qu'on aille au devant d'actes ou de sacrifices très pénibles pour la nature, ni qu'on désire positivement se trouver dans l'occasion de les faire, ni qu'on demande à Dieu de provoquer cette occasion. Sans doute, des âmes très saintes ont ce genre de désirs, excités en elles par un ardent amour de Dieu ; mais ces aspirations proviennent ou d'un don spécial d'amour affectif dont Dieu les favorise, ou d'un appel spécial de Dieu, à suivre de plus près Jésus-Christ dans la voie des humiliations et des souffrances ; alors, Dieu leur accorde en même temps un don particulier de lumière et de force, par la vertu duquel ces actes héroïques ne leur coûtent pas plus que les actes de vertu, qu'on appelle ordinaires, ne coûtent aux âmes non favorisées de ces grâces extraordinaires : ils sont, au contraire, pour elles des sources de vive consolation, tout en demeurant souvent pénibles pour la nature [1].

---

qu'on aura reçu à cet égard une assurance raisonnable, il faut s'y tenir et ne pas se laisser dominer et troubler par des craintes irraisonnées. L'espèce d'incertitude qui peut demeurer encore (car le directeur lui-même n'osera pas ou ne voudra pas toujours nettement trancher la question) sera la matière d'actes de conformité et d'abandon très agréables à Dieu et très méritoires.

[1] N'en est-il pas ainsi souvent quant à l'acte héroïque de la consécration à Dieu par les vœux de religion ?

§ 3. — L'exercice de l'amour de bienveillance affectif

L'amour de charité affectif est un sentiment *spirituel,* par lequel une âme, concevant Dieu comme souverainement parfait, souverainement beau, souverainement bon et, par conséquent, souverainement aimable, met au-dessus de tout autre bien le bonheur de l'aimer et d'être aimé de lui. Il se compose, d'après cela, d'un double élément : un acte de l'intelligence et l'acte propre de la faculté affective. Ce second élément semble parfois prévenir l'autre ; l'acte d'intelligence y est néanmoins toujours implicitement contenu et supposé.

I. Il ne faut pas confondre l'amour de charité affectif avec ce qu'on appelle l'amour *sensible* de Dieu [1] : celui-ci se traduit par des émotions qui se produisent dans notre organisme physique, par des accélérations ou des ralentissements des mouvements du cœur, échauffements du sang, soupirs, larmes. Tout cela provient de notre sen-

[1] Cette confusion n'est hélas ! que trop fréquente, et cause bien des agitations stériles chez des âmes de bonne volonté, trop peu versées dans la connaissance des voies spirituelles.

sibilité inférieure, nerveuse, et ne doit nullement être pris pour la mesure de l'amour affectif de charité.

Ces émotions peuvent se trouver très vives chez des personnes qui n'ont pas l'amour de charité, ou chez lesquelles l'amour de charité est encore bien imparfait ; il suffit pour cela qu'elles soient douées d'une imagination et d'une sensibilité nerveuse promptes à se mettre en une activité intense, surtout lorsque certaines circonstances ou certaines excitations des sens, d'ailleurs honnêtes et nobles, viennent solliciter cette activité (1).

Ces sortes d'émotions ne doivent pourtant pas être absolument condamnées et repoussées ; pourvu qu'on n'en exagère pas l'importance, elles sont pour l'âme une consolation véritable ; comparées aux joies spirituelles, ces consolations sont

(1) Ainsi une cérémonie de première communion, de vêture, une fête religieuse quelconque célébrée avec solennité, où la richesse des ornements, l'harmonie des chants, les parfums de l'encens et des fleurs, la grave beauté des cérémonies, remuent et exaltent une âme sensible. Ou bien encore, sans ces excitations extérieures, un sermon, une lecture, une méditation, où l'on se représente vivement un mystère saisissant ou touchant de la religion, de la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ, de son amour pour nous. Tout cela peut exalter la sensibilité nerveuse et produire des émotions intenses, sans être le signe d'un grand amour de charité ; tout cela passe souvent avec les circonstances extérieures qui l'ont provoqué, sans guère laisser de traces pour le progrès dans la vertu.

loin sans doute d'être les plus précieuses et les plus avantageuses à l'âme ; toutefois, elles ne laissent pas de l'aider beaucoup à se détacher des jouissances naturelles que donnent les créatures ; elles amoindrissent les résistances de la nature aux idées et aux sentiments surnaturels ; elles portent l'âme [1] à des sacrifices et à des actes de mortification intérieure ou extérieure, qui, sans cela, seraient au-dessus de ses forces.

Elles peuvent aussi n'être qu'un écho sympathique de la nature sensible aux sentiments de la nature spirituelle : ainsi, certaines personnes, d'ailleurs animées de vues très surnaturelles, ne peuvent se mettre en prière ou s'approcher de la sainte table sans verser d'abondantes larmes. En général, cependant, ces émotions sont alors plus douces, moins violentes, que celles qui proviennent plus directement de l'impression des facultés sensitives.

La nature spirituelle n'est pas sujette à ces émotions ; elle n'en éprouve pas moins [2] une jouissance ineffablement douce, quoique très paisible, dans la conscience qu'elle a de l'amour

---

[1] Parfois au prix de quelques illusions innocentes sur la valeur réelle de ses actes de vertu.

[2] Sauf les états d'épreuve extraordinaires et les troubles résultant d'une connaissance insuffisante des voies spirituelles.

de Dieu pour elle et de son propre amour pour Dieu.

II. L'amour affectif ne produit pas non plus nécessairement le recueillement sensible et la facilité dans l'exercice de la prière. A moins de la faveur particulière d'une consolation divine, il n'enchaîne pas la vivacité naturelle de l'esprit et de l'imagination ; il n'empêche donc pas les distractions, l'aridité, surtout lorsque l'intelligence s'applique à la considération des vérités qui lui apparaissent comme environnées de ténèbres impénétrables, soit parce qu'elles dépassent réellement sa portée, soit parce qu'elles ne lui sont pas assez nettement présentées ; il en est de même des vérités qui lui sont déjà tellement claires et familières, qu'elles n'offrent plus de stimulant à son activité. — Il faut accepter, sans murmure et sans trouble, et même avec joie, si c'est possible, ces impuissances et ces divagations fatigantes : c'est une des épreuves de cet exil qu'est la terre ; il y a là un excellent exercice de parfaite conformité à la volonté de Dieu.

III. Quels sont donc les caractères et les marques véritables de la présence de l'amour de charité affectif dans l'âme ?

On peut, semble-t-il, les réduire aux trois suivants :

1° Le désir intense d'aimer Dieu toujours plus parfaitement. Ce désir, en effet, provient de ce qu'on sent vivement que Dieu est digne d'être aimé au-dessus de tout ce que l'on conçoit d'aimable, et que le lien d'amour d'amitié étroite entre Dieu et nous, est le bien le plus excellent auquel il nous soit possible d'atteindre (1).

2° Et surtout, la perfection de l'amour effectif. — Il est intéressant de constater un de ces retours qu'on rencontre si souvent dans l'histoire des idées et des doctrines : il semblait bien établi et accepté comme un axiome indiscuté et indiscutable dans les milieux rationalistes, que la raison et la science devaient être désormais les seuls guides de la vie pratique et morale, et que ce qu'on appelle les raisons de sentiment devait

(1) Ce désir va très souvent jusqu'à une telle ardeur de sentiment qu'il se porte à des choses impossibles, telles qu'en rêve une imagination exaltée par la violence de la passion. On se désole de ne pouvoir offrir à Dieu que l'amour d'un cœur créé, si peu proportionné à l'amour dont la perfection infinie de Dieu est digne; on exprime le souhait d'avoir mille et mille cœurs, comme si l'on pouvait multiplier ainsi la somme d'amour qu'on voudrait donner à Dieu ; on s'afflige de devoir s'occuper de tant de choses qui ne sont pas des actes formels de pur amour de Dieu. Ces saintes folies, familières aux âmes justes, montrent bien la vivacité du sentiment de l'amour en elles.

être écarté avec dédain et pitié ; or, voici que les psychologues et les moralistes les plus éminents et les plus considérés, même dans le camp des rationalistes purs, en viennent actuellement, à la suite d'observations et d'analyses très précises, à proclamer que la conviction de l'esprit, quelque forte qu'elle soit, ne donne guère d'énergie pour l'action, et que seuls le sentiment ou la passion donnent cette énergie (1). Mais s'il en est ainsi,

(1) Citons quelques témoignages publiés pendant ces dernières années et fort expressifs en ce sens.

a) « C'est une source inépuisable d'illusions et d'erreurs dans la pratique que la foi aveugle dans *la puissance des idées*. Une idée qui n'est qu'une idée, un simple fait de connaissance, ne produit rien, ne peut rien : elle n'agit que si elle est *sentie*, s'il y a un état affectif qui l'accompagne... On pourrait avoir étudié à fond la *Raison pratique* de Kant, en avoir pénétré toutes les profondeurs, l'avoir couverte de gloses et de commentaires lumineux, sans avoir ajouté pour cela un iota à sa moralité pratique ; elle vient d'ailleurs : et c'est un des plus fâcheux résultats de l'influence intellectualiste dans la psychologie des sentiments que d'avoir induit à méconnaître une vérité si évidente ». Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, 4e édition (1903), p. 19.

b) « La plupart (des idées) sont des mots, guère plus. Et la lutte des mots contre notre paresse et notre sensualité, c'est la lutte du pot de terre contre le pot de fer... Ce que l'idée a de force exécutive lui vient presque toujours de son alliance avec les vraies puissances, qui sont les états affectifs. A chaque instant l'expérience nous vient convaincre du faible pouvoir de l'idée. Il y a loin de l'assentiment purement formel à la foi efficiente et instigatrice d'actes. Dès que l'intelligence se trouve avoir à lutter seule, sans secours étranger, contre la brutale

on peut et on doit affirmer inversement avec une entière assurance que, lorsqu'il y a action énergique, victoire de la volonté spirituelle sur les impressions de la nature inférieure, — ce qui est évidemment le cas de l'amour effectif, — il doit y

---

cohorte des puissances sensuelles, elle est condamnée à l'impuissance... Que l'intelligence n'ait en soi nulle force, nous ne le prétendons pas ; mais qu'elle soit impuissante à remuer ou à refouler les lourdes et massives tendances animales, voilà ce qui nous paraît bien certain... Non, l'idée par elle-même n'est pas une force. Elle serait une force si elle était seule en la conscience. Mais comme elle s'y trouve en conflit avec les états affectifs, elle est obligée d'emprunter à des sentiments la force qui lui manque pour lutter ». J. PAYOT, *L'éducation de la volonté*, 2e édition (1894), pp. 36-42.

c) « L'action, voilà le but, et s'il faut apprendre pour agir, le ressort est moins dans la pensée qui l'éclaire que dans le sentiment qui touche à sa racine et la fait jaillir. Aussi peut-on dire, en thèse générale, que chez tous, chez l'adulte comme chez l'enfant, *l'idée* ne devient réellement *force* que par l'intermédiaire du désir qui la double en lui prêtant sa nature et en lui communiquant son mouvement, mais qui, visible ou effacé, est seul moteur... L'émotion est donc, dans le problème de l'éducation morale, le moyen par excellence. C'est elle qui élève et entraîne les âmes, c'est elle qui fécondera la parole du maître et portera des fruits de vie, parce que, dans la lutte de la passion et du devoir, c'est d'elle que vient, au sens précis et *mécanique* du mot, la puissance, et qu'en morale comme ailleurs la *puissance* doit vaincre la *résistance* pour donner un résultat *positif* et assurer le succès ». EVELLIN, *Rapport sur l'enseignement de la morale dans les écoles primaires de l'Académie de Paris en 1897*.

d) « L'idée, sans doute, est d'elle-même une force qui nous pousse à l'action ; mais cette force est bien faible si nul sen-

avoir, comme principe de cette action, outre une profonde conviction de l'intelligence, un sentiment affectif dont la perfection est en raison de la perfection de la victoire, c'est-à-dire de l'amour effectif.

3° Une marque certaine de l'amour affectif, c'est la promptitude qu'on apporte et la joie qu'on éprouve à offrir à Dieu un sacrifice qu'il nous demande et qui est pénible à la nature (1).

Dès qu'on peut reconnaître en soi ces trois caractères, et principalement le second, on peut se donner la consolante assurance qu'on a un sincère amour affectif pour Dieu.

---

timent ne l'accompagne ; il en est d'elle comme de ces lumières qui brillent, mais n'échauffent pas. Que le cœur, au contraire, intervienne, et aussitôt il nous entraîne. Ne savons-nous pas combien la raison se montre faible et hésitante lorsque la passion entre ouvertement en lutte avec elle ? Que de sophismes ne lui voit-on pas approuver, que de vérités elle condamne ! » P.-F. Thomas, *L'éducation des sentiments* (1899), p. 9.

(1) Cette disposition résulte évidemment des deux caractères précédents, et les suppose. — Seulement, pour éviter certains écueils et pièges de l'ennemi, il est bon de remarquer qu'il s'agit ici particulièrement : *a*) de sacrifices réels, et non pas de sacrifices faits en imagination, qu'on offre facilement à Dieu dans des moments de ferveur sensible ; *b*) de sacrifices sans éclat aux yeux des hommes et dont on ne s'exagère pas l'héroïsme à soi-même. Un cœur vraiment aimant ne croit jamais rien faire de grand pour Dieu : dès que Dieu lui demande quelque chose pour sa gloire et pour son amour, il trouve tout simple et il est heureux de le lui offrir.

CHAPITRE III

De l'intimité avec Dieu

Un degré de perfection auquel il convient qu'aspirent particulièrement, dans les relations établies entre Dieu et elles par la vertu théologale de charité, les âmes consacrées à Dieu dans l'état de perfection, c'est celui que d'éminents ascètes appellent *intimité avec Dieu*.

Rappelons d'abord la belle définition de l'intimité, donnée par Mgr Gay.

« L'intimité, dit le pieux prélat, c'est la conscience qu'ont ceux qui s'aiment de l'harmonie qui existe entre eux : conscience pleine de lumière, d'onction, de joie et de fécondité. C'est le sentiment et l'expérience de leurs attraits mutuels, de leur affinité et de leur entière convenance, sinon de leur similitude parfaite. C'est l'instinct réfléchi de l'accroissement de biens qu'ils apportent l'un l'autre et du complément qu'ils se sont l'un à l'autre si, comme il arrive toujours entre les créatures, ils ont besoin d'être complétés. C'est une égalité préparée par la nature, confirmée par la grâce et consommée par un amour qu'on s'est

naïvement avoué. C'est l'union jusqu'à l'unité, et partant l'unité sans la solitude. C'est une sûreté réciproque, une confiance sans bornes, une simplicité consentie, rendant les âmes toutes transparentes ; enfin et par suite, c'est la pleine liberté qu'elles se donnent de s'entre-regarder toujours et de se voir jusqu'au dernier fond. Sous un autre aspect, moins intérieur, mais non moins nécessaire, c'est la liberté et le loisir, assurés au dehors ; l'exemption de tout ce qui divise, distrait ou importune ; l'absence de tout indifférent, de tout étranger, de tout profane. C'est l'amour en paix et à l'abri, l'amour chez lui, à son foyer, dans son sanctuaire, foyer impénétrable et sanctuaire inviolable. — O Dieu ! est-ce un rapport, est-ce un état possible entre la créature et vous ?... Oui, l'intimité avec vous est possible, ô mon Dieu ! Et vous ne nous la permettez pas seulement, vous la souhaitez et daignez nous l'offrir » (1).

Tâchons donc de bien préciser ce que cette intimité avec Dieu suppose en nous.

---

(1) *Élévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 52e élév. (tome I, p. 429).

§ 1. — Première condition
Assurance de l'amour mutuel

La première condition, c'est que nous ne doutions jamais de la tendresse ineffable de Dieu pour nous, et que nous croyions aussi à la satisfaction et à la consolation que notre amour donne au cœur de Dieu.

I. Dès que nous possédons la grâce sanctifiante, nous avons une perfection de beauté divine qui fait de nous un objet digne de l'amour de Dieu ; nous avons avec Dieu un lien de parenté étroit, qui nous donne un droit véritable à l'amour paternel de Dieu à notre égard.

Savoir cela et douter de l'amour très tendre de Dieu pour nous, c'est, en réalité, faire à Dieu une grande injure; seule, l'inconscience résultant de la faiblesse de notre intelligence des choses de Dieu, nous rend pardonnables. En effet :

1. Supposez un père, une mère, dont l'enfant est doué de qualités très réelles, qui le rendent extrêmement aimable à tous ceux qui les constatent et les apprécient. Que dirait-on de ces parents, s'ils manifestaient pour cet enfant une certaine antipathie, s'ils disaient ne pas pouvoir

l'aimer avec la tendresse que tout enfant est en droit d'attendre de son père et de sa mère? Ne serait-on pas forcé de dire que ce sont des parents dénaturés, des monstres? Les soupçonner seulement d'un semblable sentiment, les croire sans amour pour leur enfant, ne serait-ce pas leur faire une injure très grave? Et douter simplement de leur tendresse, n'est-ce pas les soupçonner de ne l'avoir pas?

Donc, dès que nous sommes en état de grâce, nous devons, sous peine de faire à Dieu une grave injure, croire fermement que nous sommes tendrement aimés de lui; nous devons croire que cette tendresse de Dieu pour nous surpasse infiniment la tendresse que le père le plus aimant porterait à un enfant très aimable. — Tout ce qu'il y a, tout ce qu'il peut y avoir de perfection dans une créature, doit se trouver éminemment, à un degré que notre imagination et notre intelligence ne peuvent arriver à se figurer, dans la perfection divine. La tendresse de l'amour paternel [1] est évidemment une perfection; elle doit donc se trouver à un degré suréminent en Dieu,

[1] Nous la supposons contenue dans certaines limites, au delà desquelles elle devient une faiblesse dommageable pour l'enfant et n'est plus par conséquent qu'une fausse tendresse.

à notre égard, à nous qui sommes véritablement ses enfants, et des enfants dignes de son amour.

2. Douter de la tendresse de l'amour de Dieu pour nous, serait, pour un autre motif encore, faire à Dieu une grande injure : si un homme en a comblé un autre des témoignages d'un amour extrême, ce serait évidemment injurieux, de la part du second, de douter après cela de la tendresse de son bienfaiteur. Dès lors, si nous considérons l'incarnation, la vie terrestre, la passion et la mort de Jésus-Christ, si nous songeons surtout à sa présence perpétuelle, à son union corporelle avec nous dans le très saint sacrement de l'Eucharistie [1], pourrons-nous douter sans injure de la tendresse de l'amour de Dieu pour nous ?

3. C'est faire injure à un homme connu comme absolument loyal et sincère, de suspecter la vérité de sa parole lorsqu'il affirme une chose qu'on sait être connue de lui avec une entière certitude ; l'injure est plus sensible encore s'il s'agit de la manifestation spontanée d'un sentiment qu'il éprouve. Dieu ne nous a-t-il pas manifesté, soit dans la sainte Écriture, particulièrement par les paroles de Jésus-Christ, soit dans les enseigne-

[1] Comp. plus haut, art. II, chap. II (pp. 391 et suiv.).

ments de l'Église, l'extrême tendresse de son amour pour nous? Douter de cette tendresse, après les assurances qu'il nous en a données, ne serait-ce pas lui faire une grave injure?

Quel honneur, au contraire, quelle consolation pour lui, lorsque, pleinement convaincus par toutes les certitudes que nous donne l'esprit de foi, nous croyons fermement à la tendresse ineffable de son amour pour nous !

Quels pourraient être les fondements, les prétextes de nos craintes à cet égard?

a) Serait-ce que nous nous sommes rendus indignes de cette tendresse, par nos ingratitudes, par la méconnaissance de ce que nous devons à Dieu, en un mot par les péchés de notre vie passée, soit dans le monde, soit en religion? — Il y aurait là évidemment une nouvelle faute : nous nous rendrions coupables envers Dieu, en ne croyant pas pleinement aux assurances formelles et énergiques qu'il nous a données par rapport au pardon, à l'oubli complet de tous nos péchés, du moment que nous en avons eu un sincère regret; ce serait faire injure à Jésus-Christ, supposer que son sang répandu n'a pas été une rançon suffisante pour donner satisfaction complète à la justice divine pour tous les péchés commis depuis

l'origine et qui se commettront jusqu'à la fin du monde ; ou bien que le fruit expiatoire de ce sang ne nous est pas infailliblement appliqué par les sacrements et les autres moyens divinement établis à cet effet (1).

b) Serait-ce la faiblesse habituelle de notre nature humaine ? Serait-ce de voir en nous, à côté de notre désir d'aimer Dieu le plus parfaitement possible, tant de penchants mesquins, grossiers, égoïstes, tant de répugnances à l'acceptation des sacrifices et des souffrances que Dieu nous impose dans l'exécution des plans mystérieux de sa sagesse et de sa bonté infinie? — Mais Dieu ne connaissait-il pas parfaitement cette faiblesse et ces misères de notre nature, lorsqu'il nous a favorisés du don de la grâce sanctifiante et adoptés pour ces enfants ; lorsque son divin Fils s'est incarné, lorsqu'il a vécu de notre vie humaine, lorsqu'il a souffert et est mort pour nous, lorsqu'il a institué le très saint sacrement de l'Eucharistie pour demeurer toujours avec nous et être la nourriture de nos âmes ; lorsqu'il nous a donné des assurances si formelles de la tendresse de son amour pour nous ? Et cette connaissance l'a-t-elle

(1) Comp. plus haut, pp. 310 et suiv.

empêché de nous donner tant de témoignages d'amour ?

c) Seraient-ce nos faiblesses actuelles, nos fautes quotidiennes, dans lesquelles nous retombons toujours, malgré nos résolutions et nos promesses d'amendement cent fois renouvelées et, semble-t-il, toujours inefficaces ? — Ces faiblesses sont le résultat moralement inévitable de la faiblesse habituelle de notre pauvre nature ; elles n'étonnent et ne choquent pas plus le bon Dieu que les distractions et les étourderies d'un petit enfant ne choquent et ne désolent une mère très aimante, surtout lorsqu'elle peut constater dans cet enfant un désir sincère de se montrer parfaitement soumis, affectueux et prévenant (1). Supposons un enfant de sept ou huit ans, vif, nerveux, remuant ; sa mère veut lui donner une leçon à sa portée, grammaire, écriture, musique ; elle lui recommande de faire attention, de se tenir très tranquille, de ne pas s'occuper d'autre chose que

(1) Nous supposons toujours cette disposition sans laquelle une âme ne pourrait être appelée avec vérité *fervente*. Si, comptant sur l'indulgence de Dieu, elle se laissait aller volontairement à la présomption ou à quelque négligence dans l'accomplissement de ses devoirs, elle obligerait évidemment Dieu à user envers elle de quelque rigueur et d'une apparence de dureté ; elle se verrait privée de consolations, ou soumise à d'autres épreuves intérieures ou extérieures.

de l'écouter et de répondre à ses questions. Pour l'encourager, elle lui dit que la leçon ne durera qu'un quart d'heure et lui promet une récompense s'il est docile. L'enfant promet très sincèrement de faire ce qu'on lui recommande ; hélas ! à peine la leçon est-elle commencée, qu'il se met à bâiller, à regarder de côté et d'autre, à se balancer sur sa chaise, à s'agiter sans relâche. La mère se fâchera-t-elle bien fort, éprouvera-t-elle une extrême tristesse, et surtout aimera-t-elle son enfant avec moins de tendresse ? Non évidemment. Elle sourira, ou fera effort pour garder son sérieux ; doucement elle ramènera l'attention de l'enfant sur l'objet de la leçon, et souvent abrégera le quart d'heure, pour ne pas mettre la jeune patience à une trop rude épreuve. De plus, elle ne s'attend pas, malgré toutes les protestations de l'enfant, à voir les choses aller beaucoup mieux le lendemain ; elle se résigne d'avance à voir les mêmes petites scènes se renouveler bien des fois, avant que l'enfant soit corrigé, jusqu'à un certain point, de sa pétulance. Et tout cela ne porte certainement aucune atteinte à la tendresse d'un amour maternel. — L'indulgence de cette mère est évidemment une perfection ; dès lors, nous devons croire qu'elle se trouve éminemment en Dieu.

d) Mais on pourrait insister, et dire : « Dieu est infiniment juste, dans le châtiment comme dans la récompense ; s'il nous a assuré qu'un verre d'eau donné à un pauvre pour l'amour de lui ne restera pas sans récompense, il nous a dit aussi que nous rendrions compte à son tribunal d'une parole inutile. Comment n'être pas plus ou moins terrifié en présence d'une justice aussi rigoureuse, en constatant d'ailleurs combien souvent nous nous mettons dans le cas d'éprouver ses rigueurs ? » — Nous répondrons qu'il n'y a là aucune raison de douter de la tendresse de l'amour de Dieu pour nous : Dieu agit, dans l'exercice de sa justice infinie à l'égard de ses élus, comme un père qui aime tendrement ses enfants ; il ne se montre pas choqué ni triste de constater en eux les légèretés et les étourderies de leur âge ; mais il ne croit pas pouvoir fermer les yeux sur ces faiblesses et ne pas les corriger ; il désire imprimer fortement en eux un sentiment de droiture qui les porte à vouloir que toute faute soit réparée par une expiation volontaire, par un sacrifice, par une souffrance librement acceptée et proportionnée à la gravité de la faute. En conséquence, dès que l'un de ses enfants s'oublie et commet quelque légèreté ou étourderie plus ou moins coupable, quoique sans mauvaise volonté

réfléchie et obstinée, il lui signifie, sans colère et sans dureté, la punition qu'il a méritée; si l'enfant accepte joyeusement cette punition, s'il est heureux de réparer ainsi sa faute, cette soumission console beaucoup le cœur du père et augmente, s'il est possible, la tendresse de l'amour paternel; si, au contraire, dans un mouvement irréfléchi, l'enfant regimbe, la punition est doublée et le père ne désarme que lorsque l'enfant a complètement réparé sa faute; tout cela, encore une fois, n'ôte rien à la tendresse véritable du père pour son enfant; au contraire, elle en est un nouveau témoignage. — C'est ainsi que Dieu agit avec nous. Chaque faute, quelque légère qu'elle soit, dès qu'elle est vraiment coupable, nous fait contracter une dette de peine, déterminée par la justice divine et qui demeure même après que la tache de la faute est complètement effacée par un repentir sincère. Cette dette, nous la payerons jusqu'à la dernière obole, soit dans la vie présente par l'acceptation volontaire de la souffrance en conformité avec la volonté de Dieu, soit en l'autre vie dans le purgatoire, pour tout ce qui n'aura pas été payé ici-bas; mais tout cela n'altère en rien la tendresse de l'amour paternel de Dieu pour les âmes qui ont à payer ces dettes; et ces âmes, si elles sont assez éclairées pour comprendre leur

véritable grandeur, seront heureuses de réparer ainsi leurs fautes ; c'est là le sentiment qui anime et console les âmes du purgatoire.

II. Les considérations que nous venons de faire nous montrent clairement combien est raisonnable notre pleine confiance dans la certitude de l'amour de Dieu pour nous, combien même elle s'impose impérieusement à nous. Pour réaliser pleinement la première condition de l'intimité avec Dieu, il faut de plus croire avec une humble mais parfaite assurance qu'une fois établis dans le troisième degré de perfection de l'amour effectif que nous avons indiqué plus haut (1), Dieu est complètement satisfait de la tendresse de notre amour pour lui, se regarde comme aimé de nous ainsi qu'il désire l'être, et ne demande rien de plus pour vivre avec nous dans une tendre intimité.

Qu'est-ce donc qui empêche tant d'âmes pieuses de se livrer au sentiment de joyeuse reconnaissance et de douce familiarité dont elles devraient déborder dans leurs rapports avec Dieu ? Qu'est-ce qui les fait toujours trembler devant lui et

(1) Comp. pp. 438 et suiv. On ne conçoit pas l'intimité avec Dieu sans la disposition de l'âme, qui constitue cette perfection.

s'adresser des reproches douloureux de ne pas l'aimer assez? et cela malgré toutes les assurances que leur donne à cet égard un directeur spirituel qui est beaucoup plus apte qu'elles-mêmes à juger de leur état et de leurs dispositions et en qui, d'ailleurs, elle protestent avoir une pleine confiance? — Il faut bien le dire; en fin de compte, c'est un subtil amour-propre qui nous domine. Nous ne pouvons nous résigner à notre véritable condition à l'égard de Dieu : c'est celle d'un enfant étourdi et léger, dont la mère a besoin d'une très indulgente bonté pour ne pas être fatiguée jusqu'à la lassitude, pour n'être pas tentée de s'éloigner de son enfant ou de l'écarter loin d'elle.

Une mère très aimante, à qui l'on demanderait si elle n'éprouve pas cette tentation et si elle n'est pas près d'y céder, repousserait cette pensée avec indignation, comme une véritable injure. Eh bien! c'est l'injure — inconsciente, je le veux bien, mais très réelle, — que nous faisons à Dieu, dont l'amour dépasse infiniment en tendresse celui de la plus aimante des mères, lorsque nous nous figurons que par les fautes d'oubli, de distraction, de surprise, ou même de faiblesse consciente mais passagère, nous perdons en quelque sorte le droit de protester de la sincérité et de la tendresse filiale de notre amour pour Dieu.

Il faut donc que nous acceptions de bon cœur notre condition, pour le temps de la vie présente : nous sommes un peu comme des personnes d'un âge mûr qui, par l'effet d'un tempéramment excessivement impressionnable, conserveraient dans leur manière d'agir, les timidités, les troubles, les étourderies, les oublis, les distractions, les gaucheries d'un enfant ; elles ont parfaitement conscience du ridicule qu'elles se donnent ; elles savent qu'on est porté à rire à leurs dépens, et ne parviennent pourtant pas, malgré tout leur désir et tous leurs efforts, à se défaire de ces sortes de tics nerveux souvent très agaçants pour elles et pour les autres.

Mais, dira-t-on, si Dieu m'aime aussi tendrement qu'on me l'affirme, s'il est pleinement satisfait de l'amour que j'ai pour lui, pourquoi ne me délivre-t-il pas, comme il lui serait si aisé de le faire, de mes misérables défauts ? C'est par eux que je doute de la sincérité de mon amour pour lui, ils m'entraînent même parfois à commettre des actes où il y a plus ou moins de culpabilité ; les autres s'en scandalisent et moi-même je contracte envers la justice divine des dettes de peine temporelle. — Si même il n'y avait aucun moyen d'éclaircir ce mystère, nous devrions pourtant nous incliner respectueusement devant lui : il ne

nous appartient pas de demander à Dieu la raison des dispositions de sa sagesse et de sa bonté infinie, et l'acceptation de notre ignorance à cet égard est un acte propre du troisième degré de conformité à la volonté de Dieu, lequel constitue la perfection de l'amour effectif. Mais peut-être le mystère n'est-il pas si profond ici que notre raison ne puisse en trouver une explication plausible.

Supposons un médecin très habile, ayant une fille unique, qu'il aime de l'amour le plus tendre; cette enfant a une légère infirmité extérieure qui l'humilie et la fait souffrir, une éruption superficielle, par exemple, qui défigure sa beauté et lui cause quelque douleur. Son père pourrait aisément, par les ressources de son art, faire disparaître ce mal; mais il sait qu'il ne peut le faire qu'en mettant sa fille en danger de contracter un mal intérieur, bien autrement grave et douloureux que celui dont elle souffre. Ou bien, sans avoir à craindre ce danger, il prévoit que, ce mal une fois disparu, son enfant deviendra vaniteuse, coquette, dissipée, insatiable de plaisirs mondains, qui l'éloigneraient de son père, lui prépareraient un avenir malheureux pour cette vie et mettraient le salut de son âme en danger; maintenant, au contraire, à cause de son infirmité, elle fuit les réunions mondaines et ne se plaît que

dans la vie de famille. Ou bien encore, c'est un homme de foi solide et d'une grande élévation d'idées et de sentiments : il constate que cette infirmité est pour sa fille l'occasion de beaucoup d'actes de haute vertu, la source de pensées très salutaires sur la vanité des avantages naturels ; il voit qu'elle est portée à chercher sa consolation son bonheur dans les exercices de piété, dans les œuvres de charité et de zèle. Ne comprendrait-on pas qu'en présence de l'une de ces considérations et mieux encore de toutes réunies, ce père s'abstînt, je ne dis pas malgré sa tendresse pour sa fille, mais à cause de cette tendresse, de faire disparaître le mal comparativement léger, dont elle souffre ?

Nous voyons ainsi que le tendre amour de Dieu pour nous, peut le porter à nous laisser une sensibilité nerveuse qui nous humilie et nous fait souffrir ; il permet les imperfections et les fautes auxquelles cette sensibilité nous entraîne, parce que l'expérience de notre faiblesse nous est moralement nécessaire pour nous préserver de l'orgueil et nous tenir dans l'humilité, vertu indispensable pour qu'il puisse libéralement répandre en nous les dons de sa grâce ; en outre, cette même expérience nous oblige à recourir constamment à lui pour chercher en son amour le pardon et l'aide

dont nous sentons vivement le besoin; elle est aussi l'occasion de beaucoup d'actes de vertus surnaturelles très excellents et très méritoires, qui nous font atteindre rapidement à une haute sainteté (1).

§ 2. — Seconde condition de l'intimité Sympathie d'idées et de sentiments

La seconde condition de l'intimité parfaite entre deux âmes, est une conformité, une harmonie des idées et des sentiments, telle qu'il n'y ait entre elles aucun choc douloureux; cette conformité, pour avoir son entière perfection, doit être complète : il faut que chaque idée, chaque sentiment éveillé dans l'une de ces âmes, par rapport à un objet quelconque qui lui est présenté, soit comme l'écho sympathique de l'idée, du sentiment que ce même objet éveille dans l'autre.

Il peut se présenter ici deux cas différents : ou

(1) Et ainsi encore nous nous expliquons très bien qu'il ait pu laisser, pendant toute la durée de leur vie ici-bas, à des âmes qui étaient certainement l'objet d'un amour de prédilection très tendre de sa part, des défauts humiliants et douloureux, malgré leurs ardents désirs, leurs prières et leurs efforts constants et énergiques pour s'en amender.

bien les âmes unies dans l'intimité sont de même perfection, de même élévation native d'idées et de sentiments, de même culture ou perfection acquise; ou bien l'une des deux est notablement supérieure à l'autre, sous tout rapport.

Dans le second cas, l'harmonie devra évidemment s'opérer par l'élévation de l'âme inférieure à la hauteur de l'âme supérieure, et non pas en sens inverse. L'âme supérieure peut s'abaisser au niveau de l'inférieure pour tout ce qui n'est qu'avantage extérieur, et ne tient pas à la perfection propre qui la rend particulièrement aimable; mais pour ce qui est perfection vraie et intrinsèque, principe d'amabilité, ce n'est pas en s'en dépouillant qu'elle augmentera l'amour réciproque; c'est en le communiquant dans la plus large mesure possible et en élevant ainsi l'inférieure à son propre niveau. L'intimité devra se resserrer de plus en plus par la communion des idées et des sentiments, dans ce qu'il y a de plus noble, de plus beau, de plus aimable en la nature supérieure.

Pour arriver à cette communion d'idées et de sentiments, il faudra, dans la nature inférieure, un travail d'éducation, de transformation, qui la fasse se rapprocher peu à peu de la nature supérieure.

Quelle sera, pendant la durée de ce travail, l'attitude, quels seront les sentiments des deux âmes par rapport à ce travail même ?

Nous supposons toujours un amour tendre, ardent, dévoué, constant, d'un côté et de l'autre, parfaitement connu et apprécié comme tel de part et d'autre : ainsi en est-il, par exemple, entre un père d'une élévation idéale d'intelligence et de caractère, relevée par des connaissances et des talents artistiques portés à un degré éminent, et une fille unique, en qui ce père voit les plus belles dispositions d'esprit et de cœur, et qui se consacre tout entière à servir et à consoler son père, tandis que lui, de son côté, emploie sa vie à développer les belles dispositions qu'il voit en son enfant.

Du côté du père, quelle satisfaction de travailler ainsi à la formation de l'intelligence et du cœur de sa fille chérie, de lui communiquer le plus possible les trésors, la perfection de sa propre intelligence et de son propre cœur! Quelle consolation, lorsqu'il voit cette enfant montrer de l'ardeur et de la docilité à recevoir ses leçons! Quelle joie à chacun de ces progrès! Quelle patience infatigable à répéter ses enseignements, à les présenter de toutes les manières les plus propres à les faire pénétrer dans l'esprit de son

enfant ! Quelle indulgence pour les faiblesses, les oublis, les distractions, les étourderies de sa fille, s'il peut constater en elle, au milieu de ces légers défauts, la bonne volonté persistante, l'amour filial, le désir de répondre parfaitement aux soins et aux espérances dont elle est l'objet.

Du côté de l'enfant, quelle reconnaissance, quel désir de profiter des précieuses leçons que son père lui donne, de s'élever ainsi jusqu'à lui et de se rendre ainsi de plus en plus digne de lui ! Quelle joie lorsqu'elle peut lui offrir une preuve des progrès qu'elle fait, lorsqu'elle voit combien son père est heureux de ses progrès, combien il se regarde comme largement payé par là de toutes les peines qu'il se donne pour elle, combien il est noblement fier et joyeux de retrouver en sa fille l'écho de ses idées et de ses sentiments propres !

Et combien, dans ce commerce réciproque, leur amour mutuel prend chaque jour de nouveaux accroissements ! Combien leurs âmes se fondent de plus en plus l'une dans l'autre, se comprennent mieux, s'harmonisent toujours plus parfaitement, avec une sécurité de plus en plus entière et de plus en plus délicate !

C'est ainsi que nous devons nous laisser former par les leçons et les exemples de notre divin

maître Jésus-Christ; sa personne adorable traduit en des traits humains, que nous pouvons nettement saisir et reproduire à quelque degré en nous, les infinies perfections de la nature divine. Appliquons-nous donc de tout notre cœur à l'étude de Jésus-Christ, de manière à bien comprendre ses idées et ses sentiments à l'égard des divers objets qui sollicitent notre attention et nos affections; rendons-nous ces idées et ces sentiments familiers, de façon à nous les approprier tellement que, lorsque nous nous trouverons en présence de quelqu'un de ces objets, les idées et les sentiments divins s'éveillent de plus en plus spontanément en nous, s'y fassent entendre avec un souverain empire et étouffent avec énergie et dédain les sentiments humains naturels qui se trouveraient en opposition avec eux.

En général, ce résultat ne pourra s'obtenir, nous le savons, qu'au prix d'efforts et d'une lutte longtemps continués contre les penchants de notre nature déchue. Nous serons soutenus dans ces luttes par la pensée de Jésus-Christ, notre divin chef aimé et si aimant; il nous y vient en aide par tant de grâces intérieures et extérieures; chacune de nos victoires et de nos conquêtes console et réjouit tant son cœur, qui est toujours

prêt, avec une douceur et une patience infatigables, à nous relever de nos défaillances, à panser nos plaies, à guérir nos blessures.

Le désir ardent, la préoccupation de conformer nos idées et nos sentiments aux idées et aux sentiments de Jésus-Christ, de nous revêtir de Jésus-Christ, comme s'exprime le grand apôtre (*Rom.* XIII. 14) ou même, comme il le dit plus énergiquement encore, de vivre de la vie de Jésus-Christ (*Gal.* II. 20), doit s'étendre à tous nos actes, à tous nos rapports avec les personnes et avec les choses ; et tout cela en vue de réjouir toujours davantage les yeux et le cœur du divin époux de nos âmes, de lui inspirer plus de complaisance pour nous, de nous unir plus étroitement à lui.

Au surplus, — ne nous lassons pas de le rappeler, — nous ne devons pas être étonnés ni déconcertés de trouver dans notre nature sensible tant d'impressions contraires aux idées et aux sentiments de Jésus-Christ ; ce qui importe, c'est que, consciemment ou inconsciemment, nous ne nous laissions pas gouverner par elles, que nous les reconnaissions et les appréciions à leur véritable valeur. Laissons notre Père céleste, qui pourrait nous en délivrer, juger, dans sa sagesse et sa bonté infinie, de ce qu'il convient de nous

faire sentir de ces impressions pour nous conserver dans l'humilité et dans le sentiment du besoin que nous avons de recourir constamment à lui : c'est cette humilité qui lui donne pleine liberté de répandre en nous ses grâces et ses dons.

§ 3. — Troisième condition de l'intimité
Communication fréquente de l'âme avec Dieu

Il faut encore, pour la perfection de l'intimité entre deux âmes, la communication mutuelle aussi fréquente que possible de leurs idées, de leurs sentiments, de leurs projets.

Dans les relations d'intimité entre Dieu et nous, cette communication se fait par l'exercice de l'esprit de prière. On doit viser à réaliser ce que ne craint pas de nous recommander vivement le divin Maître : *Il faut toujours prier et ne jamais cesser* (Luc. xviii. 1).

Cette communication incessante avec Dieu sera notre condition naturelle et un élément essentiel de notre parfaite félicité dans la patrie; nous devons aspirer à en faire un principe capital de la vie de notre âme sur cette terre d'exil.

Cela est-il réalisable ? Cela peut-il se faire sans

nous mettre dans un état d'âme violent, insupportable ?

Évidemment il faut tout d'abord supposer une grâce particulière de Dieu, qui n'est donnée qu'aux âmes spécialement appelées à la vie d'intimité divine ; mais cette grâce, nous pouvons et nous devons l'attendre de sa libéralité avec une humble mais entière confiance. Le désir même que nous avons de l'obtenir est une marque de la vocation à cette vie d'intimité ; car il constitue une grâce surnaturelle spéciale qui ne peut venir que de Dieu et qui est le préambule et la préparation de celle à laquelle il fait aspirer ; la confiance dans la libéralité paternelle de Dieu est un titre puissant à le voir exaucé.

Que faut-il de plus de notre côté pour réaliser la continuité dans l'exercice de la prière ?

On distingue deux formes de prière, la prière vocale et la prière mentale ; dans la prière mentale, on distingue encore trois formes plus particulières : la méditation proprement dite, qui suppose le travail de l'intelligence ouvrant la voie aux affections du cœur et de la volonté; l'oraison affective, qui se passe tout entière dans l'exercice de ces affections : adoration, reconnaissance, amour, repentir, désirs, résolutions ; et l'oraison de simple regard, qui consiste dans un sentiment

général d'union de l'âme avec Dieu, sans attention spéciale à aucune idée ou à aucun sentiment plus particulier (1).

Nous ne pouvons pas continuellement réciter des prières vocales. Il n'est pas possible non plus de prolonger incessamment la méditation proprement dite, ni même l'oraison affective, du moins pour la très grande majorité des âmes et particulièrement pour celles qui ne sont pas exclusivement vouées à la vie contemplative. Mais il n'est pas également impossible de ne guère interrompre l'oraison de simple regard; c'est donc à acquérir cette habitude de l'oraison ininterrompue de simple regard que nous devons aspirer et travailler (2).

---

(1) Comp. plus bas, Section III, Sous-section II, chap. IV, § 2.

(2) Seulement, rappelons-nous toujours que le sentiment d'union qui constitue cette oraison, est un sentiment *spirituel*, et qu'il ne doit pas par conséquent être nécessairement accompagné d'émotions sensibles ni même d'aucune idée distincte, telle que serait, par exemple, une représentation imaginaire de Dieu ou de Jésus-Christ, ou une pensée consciente de la présence de Dieu. Il suffit que l'âme se trouve dans une disposition analogue à celle d'un enfant vivant depuis longtemps auprès de sa mère, qu'il aime tendrement et dont il se sait tendrement aimé. Il passe toutes ses journées auprès d'elle, il jouit constamment de sa présence; mais il n'est pas besoin pour cela qu'il se dise constamment : « Ma mère est là, je la vois. » Il *sait* qu'elle est là : dès qu'il a quelque chose à lui dire ou à lui demander, il n'a qu'à lever la tête et à lui parler ; et même lorsqu'il ne lui parle pas, il a un sentiment très doux de paix et de joie, à cause de la présence de sa mère.

Pour cela, quels moyens employer ? Il s'en présente deux principaux, qu'il faut simultanément mettre en œuvre.

Le premier, c'est de réaliser, aussi parfaitement que possible, les trois autres conditions de l'intimité avec Dieu, c'est-à-dire : *a*) Avoir une entière assurance de l'amour très tendre de Dieu pour nous et de la complaisance et satisfaction qu'il trouve dans notre amour pour lui ; *b*) Aspirer sérieusement et travailler avec ardeur et persévérance à établir en nous une entière conformité d'idées, de sentiments et de conduite avec les idées, les sentiments et la manière d'agir de Jésus-Christ ; *c*) Nous appliquer à bannir de notre âme, par la mortification des sens, de l'esprit et du cœur, toute affection qui ne serait pas parfaitement subordonnée à l'amour de Dieu et ne pourrait pas servir d'aliment à cet amour (1).

Le second moyen à mettre en œuvre, c'est de nous appliquer à la pratique de l'esprit de prière, particulièrement dans les quatre points dans lesquels on peut résumer cette pratique (2), à savoir :

1° La fidélité aux exercices de piété, que la

(1) V. ci-dessous, pp. 487 et suiv.

(2) Comp. plus bas, Section III, Sous-section II, Art. I, chap. IV, § 5.

règle exige, les faisant au temps, au lieu, de la manière marquée par la règle, sauf les cas d'empêchement, de dispense ou d'autre excuse légitime ;

2° La fidélité, mais sans minutie et sans inquiétude puérile, aux exercices surérogatoires que nous nous sommes fixés avec l'approbation de nos directeurs : visites au saint Sacrement, chemin de la croix...

3° L'usage des oraisons jaculatoires ;

4° Le recours empressé à Dieu *a*) dans nos difficultés quelles qu'elles soient, *b*) dans les épreuves douloureuses qui traversent notre vie, *c*) à l'occasion de nos fautes de surprise ou de faiblesse.

Plus nous nous rendrons familiers ces quatre exercices et particulièrement le quatrième [1], plus nous approcherons de la continuité de l'oraison de simple regard ; nous en viendrons peu à peu à être habituellement dans une disposition telle, qu'en présence de la moindre difficulté qui nous

---

[1] Lequel, dans un degré de perfection encore plus élevé, s'étendra au témoignage de notre reconnaissance envers Dieu pour toutes les joies et les consolations, surnaturelles et naturelles, que sa providence paternelle nous ménage en cette vie ; ce sentiment amènera surtout une oraison affective douce et fervente, même au milieu d'occupations très distrayantes de leur nature.

embarrasse, d'une souffrance, d'une contrariété quelconque, grande ou petite, d'une faute ou d'une imperfection par laquelle nous nous serons laissé surprendre, ou aussi d'une consolation inopinée qui nous arrive, nous nous tournerons aussitôt comme d'instinct vers Dieu, dans un élan de prière appropriée à la circonstance. Cette promptitude sera le signe manifeste de l'union ininterrompue, quoique habituellement moins consciente, de notre âme avec Dieu (1).

Ajoutons encore une remarque pratique.

La perfection de l'intimité avec Dieu, et en particulier la continuité de l'oraison de simple regard, est un idéal qui n'est pas atteint, surtout d'une manière consciente, par beaucoup d'âmes d'ailleurs très saintes ; elles n'en sont pas moins l'objet de la prédilection spéciale de Dieu et elles l'honorent grandement par leur amour et leur entière dépendance à son égard. Parmi celles qui y atteignent dans une certaine mesure, la plupart n'y parviennent qu'insensiblement, au prix d'efforts, ou plutôt d'un travail intérieur de la grâce, continué pendant de longues années. Quelques-unes cependant, par une de ces mysté-

(1) Pour la part directe de Dieu dans les communications mutuelles entre lui et nous, voir le chapitre sur la prière cité plus haut, p. 483, note 2.

rieuses faveurs divines auxquelles nous ne pouvons assigner aucune règle, en reçoivent le don pour ainsi dire en naissant (1).

Il n'y a pas lieu de s'étonner, de se désoler, ni surtout de se décourager, parce qu'on n'appartient pas à cette dernière catégorie ; l'acceptation du degré de perfection qui nous est préparé par Dieu dans le mystère insondable de la prédestination, est un des objets compris dans le troisième degré de conformité à la volonté de Dieu, lequel constitue la suprême perfection de l'amour de charité effectif (2). Les désirs par lesquels nous aspirons à l'idéal proposé, et le travail par lequel nous tâchons d'y atteindre, ne sont pas perdus, parce que nous n'y atteignons pas effectivement : chacun de ces actes de désir et d'effort est un acte d'espérance et de charité surnaturelles qui honore beaucoup Dieu et qui est extrêmement méritoire. A cet honneur, à ce mérite, s'ajoutent la gloire et le mérite qui résultent de l'acte très excellent, héroïque pour des âmes aimantes, de conformité complète à la volonté de Dieu, par lequel, en esprit d'humilité, d'entière dépendance de Dieu et

(1) Tels S. Louis de Gonzague, S. Stanislas, S. Jean Berchmans.

(2) Comp. plus haut, pp. 442 et suiv.

de respect pour les plans de sa sagesse et de sa bonté infinie, nous acceptons de ne pas atteindre en cette vie à ce glorieux idéal.

§ 4. — Quatrième condition de l'intimité
L'exclusion d'affections étrangères

Une quatrième condition de l'intimité parfaite, c'est, dit Mgr Gay (1) « l'exemption de tout ce qui » divise, distrait ou importune, l'absence de tout » indifférent, de tout profane. C'est l'amour en paix » et à l'abri, l'amour chez lui, à son foyer, dans » son sanctuaire: foyer impénétrable et sanctuaire » inviolable ».

Que comporte cette quatrième condition de notre intimité avec Dieu ? Exige-t-elle que nous n'aimions rien, personnes ou choses, en dehors de Dieu ? Jusqu'à quel point les affections humaines peuvent-elles se trouver dans une âme en même temps que l'intimité avec Dieu ?

Pour répondre à cette question, remarquons d'abord que, même dans les affections humaines, — nous n'entendons parler, bien entendu, que des affections pures et nobles, — l'intimité ne suppose

(1) Comp. plus haut, p. 459.

pas nécessairement qu'elle n'existe qu'entre deux personnes : on conçoit fort bien l'intimité existant par exemple entre les membres d'un groupe familial assez nombreux, parents et enfants, frères et sœurs, ou même dans un groupe d'amis rapprochés les uns des autres par la sympathie complète des idées, des goûts, des aspirations.

Seulement, pour que cette multiplicité de personnes, unies entre elles par la même affection, n'apporte point d'obstacle à la perfection de l'intimité entre elles, il faut supposer, comme condition essentielle, que chacune sera également intime avec toutes les autres, c'est-à-dire qu'il n'y en ait point parmi elles qui aient des rapports d'intimité avec des personnes étrangères, soit au groupe, soit à quelqu'un des membres du groupe ; si cette condition faisait défaut, il y aurait, dans la mutuelle expansion et communication des esprits et des cœurs, des réserves incompatibles avec la parfaite intimité (1).

(1) On peut ajouter qu'il est peut-être assez rare de voir l'intimité régner tout à fait au même degré entre tous les membres d'un groupe quelque peu nombreux. Il y aura toujours certaines harmonies plus spéciales, — ne fussent que celles, par exemple, qui résultent des égalités ou des différences d'âge, — qui rapprochent plus particulièrement certains d'entre eux l'un de l'autre ; mais ce genre de rapprochements plus particuliers n'offre rien de choquant pour les autres membres du groupe et n'empêchera pas une intimité générale.

Il faut dire aussi qu'entre les différents membres d'un groupe quelque peu nombreux, l'intimité sera en général moins étroite que, par exemple, entre une mère et sa fille unique, dont l'âme s'harmonise complètement avec la sienne. Ces sortes d'inégalités sont le résultat du caractère borné de toutes les qualités naturelles : d'un côté, dans l'objet aimé, les perfections qui rendent une créature directement aimable, sont limitées ; de l'autre, dans le sujet aimant, la puissance d'aimer n'est pas infinie et, dès lors, elle sera plus intense lorsqu'elle se concentrera sur un seul objet que si elle se partage en quelque manière entre plusieurs.

Ces éléments d'imperfection ne se trouvent pas dans les relations d'intimité directes entre Dieu et les âmes ; ils n'existent pas du côté de Dieu, qui aime dans les âmes sa propre beauté divine et dont la puissance d'aimer est infinie ; on ne les rencontre pas non plus dans les âmes, puisque l'objet de leur amour est la beauté infinie et que leur amour se concentre sur cet unique objet.

Ces inconvénients ne se trouveront pas non plus dans l'intimité qui unira les bienheureux dans le ciel : chacun d'eux aimera dans chacun de ses compagnons de gloire la beauté divine qu'il verra resplendir en lui, et la vertu de charité, telle qu'elle demeurera dans la patrie, participera

d'une manière spéciale à la perfection de l'amour tel qu'il est en Dieu.

Sur la terre, la vertu de charité surnaturelle est aussi, comme la grâce sanctifiante et les deux autres vertus théologales, un commencement et une participation de la vie divine, et en particulier de l'esprit d'amour divin qui caractérise l'état de gloire (1) ; en conséquence une affection toute surnaturelle aura ses fondements dans des motifs purement surnaturels (2) ; elle tendra à l'augmentation des vertus surnaturelles dans les âmes unies par cette affection ; elle se manifestera par des témoignages dignes d'êtres affranchis de la tyrannie de la nature sensitive inférieure : une affection de ce genre ne nuira en rien à la perfection de l'amour pour Dieu, qui en est le seul principe, et ne perdra rien de son intensité par la multiplication des objets sur lesquels elle se porte ; bien au contraire.

Restent les affections ayant leur origine et leur aliment dans l'attrait de qualités naturelles et de biens naturels. A quelles conditions pourront-elles

(1) Comp. plus haut, pp. 150 et suiv.

(2) Liens de parenté spirituelle établis par Dieu, complaisance dans la beauté surnaturelle des âmes, sympathie dans les idées et les sentiments surnaturels, communication des biens surnaturels.

se concilier avec la perfection de l'amour de Dieu et de l'intimité avec Dieu ?

1° Il est tout d'abord nécessaire d'avoir une assurance raisonnable que la jouissance naturelle goûtée dans ces affections, est conforme à la volonté de Dieu, qu'il ne s'y rencontre rien d'opposé à son bon plaisir (1).

2° Il faut ensuite qu'on soit prêt à y renoncer au moindre signe de la volonté de Dieu, manifestée par l'organe des supérieurs ou par les dispositions de la divine providence (2).

2° Un sentiment délicat envers Dieu portera aussi l'âme qui lui est unie dans l'entière et filiale conformité de sa volonté à la volonté divine, à ne pas désirer vivement ni demander à Dieu ces

(1) Telles ne sont certainement pas les jouissances qui feraient manquer un religieux soit aux prescriptions de sa règle, soit à un devoir quelconque, ou pour lesquelles il devrait se cacher de ses supérieurs.

(2) Ces deux règles doivent s'appliquer à tous les genres de jouissances naturelles. Jouissances des sens : vue d'un beau spectacle de la nature, audition d'une belle mélodie, exercice même de l'activité des sens inférieurs, produisant une excitation agréable et favorable à l'hygiène du corps ; jouissances de l'imagination et de l'intelligence : lecture ou étude scientifique intéressante, œuvres d'art, travail de production artistique ou littéraire, enseignement ; jouissances du cœur : relations de famille ou d'amitié, entretiens et lectures provoquant de beaux sentiments ; tout cela doit être parfaitement soumis au bon plaisir positif de Dieu.

jouissances naturelles, quelque nobles et douces qu'elles puissent être ; du moins, elle ne les désirera ni ne les demandera point comme jouissances de la vie présente (1), mais seulement en tant que les objets qui les procurent, apportent des biens surnaturels solides, auxquels il convient qu'elle aspire ; et alors même, le désir doit être calme, modéré, entièrement subordonné aux vues de la sagesse et de la bonté infinie de Dieu.

Les trois règles indiquées jusqu'ici sont plutôt négatives, c'est-à-dire qu'elles déterminent surtout ce qu'il faut éviter ; ajoutons-en deux autres plus positives.

4° Lorsque nous avons reconnu que certaines jouissances naturelles peuvent être considérées comme nous étant offertes par la volonté positive de Dieu, appliquons-nous à les goûter sous ses yeux, comme venant de sa bonté, de son indulgence, de sa libéralité paternelle, à lui en témoigner notre gratitude, à trouver, dans cet échange de bonté de sa part et de reconnaissance de la nôtre, un nouveau lien d'amour entre lui et nous. Ces sentiments même seront une puissante garantie de notre délicatesse dans l'usage

(1) Ceci doit s'étendre aussi aux consolations de tout genre, spirituelles et surnaturelles, intérieures ou extérieures.

de ces dons divins et par conséquent de notre fidélité aux trois règles indiquées plus haut.

5° Enfin, il convient de s'élever plus haut encore : il faut tâcher de parvenir à voir, dans toute amabilité des créatures, ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire un rayon, un reflet de l'amabilité infinie de Dieu ; nous nous rendrons ainsi cette amabilité infinie plus sensible en quelque sorte, plus accessible à la faiblesse présente de notre intelligence ; nous y trouverons aussi un faible avant-goût de l'ineffable jouissance qui nous est préparée dans la patrie et que nous goûterons dans la connaissance intuitive et la possession éternelle de l'infinie beauté. Nous tendrons ainsi par des progrès constants à ce qui est la perfection de la vie du cœur ici-bas : aimer Dieu en toutes ses créatures et toutes les créatures en Dieu.

Un amour fervent pour Dieu et surtout l'intimité avec Dieu supposent régulièrement une effusion abondante des *dons du Saint-Esprit*, qui sont, eux aussi, des perfections substantiellement surnaturelles ; nous jugeons donc convenable de parler ici sommairement, dans un appendice, de ces perfections si importantes.

APPENDICE

Les dons du Saint-Esprit

L'écrivain sacré Isaïe, dans le chapitre prophétique où il exalte la grandeur de l'Homme-Dieu, énumère en ces termes l'excellence des vertus qui resplendiront en lui : *Un rameau sortira du tronc de Jessé* (père du roi David), *et de ses racines croîtra un rejeton. L'Esprit du Seigneur reposera sur lui, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, et il sera rempli de l'esprit de crainte de Dieu* (Is. XI. 1-3). Les Pères et les docteurs sont unanimes à appeler les qualités qui doivent distinguer le Fils de Dieu fait homme, les sept *dons du Saint-Esprit*, et à enseigner qu'elles sont communiquées, dans une mesure plus ou moins large à toutes les âmes justes, en même temps que la grâce sanctifiante et les vertus théologales.

Les théologiens définissent ces dons du Saint-Esprit comme étant des *habitudes* [1] essentielle-

[1] En entendant ce terme dans son sens philosophique et théologique (comp. plus haut, p. 116, note).

ment surnaturelles, infuses par Dieu dans l'âme juste, et qui la rendent souple et docile à suivre les inspirations directes de la grâce divine. Elles se distinguent des vertus de même nom ou de nom analogue, en ce que les vertus agissent sous la direction de la raison éclairée par la foi, tandis que les dons du Saint-Esprit opèrent, sous la motion plus immédiate du Saint-Esprit, à la façon d'une sorte d'instinct surnaturel (1). Dans la poursuite de la perfection surnaturelle, les dons suppléent à la faiblesse de nos vertus, même surnaturelles (2). Comme habitudes infuses, au point de vue de notre perfection surnaturelle, elles tiennent le milieu entre les vertus *théologales* et les vertus *morales,* moins importantes que les premières et plus précieuses que les secondes (3), sur la perfection desquelles néanmoins elles exercent une grande influence.

Tous les justes, comme nous l'avons dit, c'est-à-dire toutes les âmes qui sont en état de grâce, possèdent les dons du Saint-Esprit dans une certaine mesure (4); mais ces dons ne se trouvent

(1) Cf. S. Th., 1. 2, q. 68, a. 1; Suarez, *De gratia*, l. II, c. xxi, nn. 1-5. — Comp. Terrien, l. III, chap. v, nn. 1, 2 (t. I, pp. 186-191).

(2) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 2.

(3) Cf. *ibid.*, a. 8.

(4) Cf. *ibid.*, a. 5.

pas chez toutes au même degré de perfection et d'énergie ; chez un grand nombre d'âmes, leurs opérations sont souvent plus ou moins paralysées par des actes naturels et par l'influence d'habitudes naturelles contraires (1).

On n'a presque jamais conscience de la présence et de l'activité des dons du Saint-Esprit en soi ; ce n'est guère que par l'instruction et par la direction spirituelles, qui appellent l'attention sur leurs effets dans l'âme, que l'on s'en rend compte. Ce qui empêche le plus souvent de remarquer leur travail, c'est la confusion que l'on fait entre l'activité spirituelle de l'âme et son activité sensible et, ce qui est plus délicat encore, la diffi-

(1) Comp. TERRIEN, chap. cité, n. 3 (t. I, pp. 191-194. — Y a-t-il des dispositions naturelles favorables à l'infusion ou au développement des dons dans l'âme, par exemple le calme habituel résultant de l'équilibre du tempérament physique, l'absence de passions violentes, l'élévation et la justesse naturelles de l'intelligence, la science ? — Il peut y avoir dans ces perfections naturelles des dispositions favorables *négatives*, c'est-à-dire qui écartent une difficulté, un obstacle à la libre activité des *habitudes* surnaturelles. Mais tout cela ne constitue pas des dispositions *positives*. C'est le cas, en particulier, de la science. On rencontre peut-être plus souvent l'abondance des dons du Saint-Esprit et l'énergie de leur activité chez les âmes simples que chez les savants. En ceux-ci le défaut d'humilité et la pente de leur esprit à vouloir se donner toujours l'explication rationnelle de tout ce qu'ils observent, forment souvent un obstacle sérieux au développement des dons.

culté de distinguer l'activité des *vertus* surnaturelles de celle qui appartient proprement aux *dons* (1).

Considérons maintenant en particulier les divers dons du Saint-Esprit (2).

§ 1. — **Don de crainte de Dieu** (3)

On distingue trois espèces de crainte de Dieu : la crainte servile, la crainte filiale et la crainte révérencielle.

I. La crainte *servile* est celle que nous inspire la pensée des châtiments rigoureux par lesquels la justice de Dieu punit nos infidélités à son service.

Lorsqu'on s'en fait une arme contre les tenta-

(1) Du reste, cette distinction n'a pas d'importance pour le progrès de l'âme dans la perfection surnaturelle.

(2) En traitant des dons du Saint-Esprit en particulier, nous suivrons un ordre inverse de celui dans lequel ils sont énumérés dans le texte du prophète Isaïe. Dans ce texte, ils sont rangés par ordre descendant de dignité (cf. S. Th., 1. 2, q. 68, a. 7). Nous suivrons plutôt l'ordre ascendant, dans lequel ils se manifestent le plus souvent dans la succession des temps (cf. *ibid.*, ad 1).

(3) Cf. S. Th., 2. 2, q. 19, a. 9; q. 22. a. 2; Suarez, *De gratia*, l. II, c. xxi, nn. 18 sqq.

tions du péché, cette crainte est bonne et vertueuse ; mais si elle est habituellement l'unique ou le principal motif de notre fidélité, elle dénote dans notre âme un degré de charité faible et imparfait, et elle ne sera pas, en général, un moyen bien puissant pour nous mener à la perfection.

Cependant, même pour les âmes remplies du sentiment de l'amour de Dieu, tant qu'elles ne sont pas arrivées à ce degré de perfection de la charité divine qui les rend comme insensibles aux attraits des jouissance naturelles, il est bon de garder quelque chose de la crainte servile ; c'est un moyen de défense contre les assauts de la nature inférieure. Il est même utile de prendre, comme objet principal de cette crainte, les châtiments temporels, et plus particulièrement encore, ceux que Dieu inflige dans la vie présente, et dans lesquels il se montre spécialement sévère à l'égard des âmes dont il est en droit d'attendre une plus grande fidélité. Les animaux sans raison ne se laissent guère détourner des actes qu'on veut empêcher en eux, que par l'image du châtiment dont ces actes seront immédiatement suivis. Notre nature inférieure agit comme les animaux ; il faut souvent la réprimer de même. La crainte de quelque maladie ou malaise, d'une épreuve du

côté de notre famille ou de nos amis, d'un insuccès dans quelqu'une de nos œuvres, sera parfois plus efficace pour nous empêcher de nous laisser aller à une imperfection coupable, que les plus beaux raisonnements de l'esprit et les idées les plus élevées de la foi.

II. La crainte *filiale* est celle qui est fondée sur le sentiment de l'amour de Dieu. D'un côté, l'âme désire vivement témoigner à Dieu l'amour le plus tendre et le plus dévoué; de l'autre, elle est pénétrée du sentiment de sa faiblesse, elle sait par expérience combien elle se laisse facilement distraire et égarer par l'attrait des jouissances naturelles et par les suggestions de l'amour-propre, du moins dans les petites choses : de là, une impression habituelle de crainte et de défiance d'elle-même.

Ce sentiment est évidemment excellent et élevé; il honore Dieu et montre la délicatesse et la ferveur de la charité divine dans une âme; il porte à la vigilance, au recueillement, à l'esprit de mortification, à l'humilité.

Cependant, il faut prendre garde à l'exagération qui peut aisément s'y glisser, et dont les suites sont le trouble, les minuties gênantes pour soi et pour les autres, les inquiétudes et les scru-

pules, ou du moins la douleur excessive au sujet des fautes de faiblesse et de surprise, douleur qui empêche l'allégresse, la paix et la liberté, si favorables au progrès dans la perfection. Cette suggestion d'exagération dans l'esprit de crainte filiale, est une arme fréquemment employée par l'ennemi de nos âmes pour arrêter ou ralentir leur progrès : il faut donc la combattre avec énergie, sous la conduite d'un sage directeur.

III. La crainte *révérencielle* consiste dans un vif sentiment de la grandeur de Dieu, de son infinie perfection, de la distance infinie qui se trouve entre cette perfection et notre petitesse.

Ce n'est que sous cette forme, évidemment, que le don de crainte a pu se trouver dans l'âme humaine de Jésus-Christ : se sachant impeccable, il ne pouvait avoir ni la crainte servile ni la crainte filiale, telle que nous venons de la définir ; de même, ce n'est que sous cette forme que le don de crainte peut demeurer, avec les autres dons du Saint-Esprit (1), dans la patrie bienheureuse.

Ce genre de crainte n'empêche nullement l'amour ni une tendre familiarité avec la personne qui en est l'objet ; il est aisé de le constater dans

(1) Cf. S. Th., 1. 2, q. 68, a. 6.

les rapports entre les hommes. Lorsque nous avons une haute idée de la supériorité qu'une personne a sur nous, par son rang, sa position sociale, son intelligence, sa science, sa grandeur d'âme, sa prudente énergie, nous ne nous approchons d'abord d'elle qu'avec un certain sentiment de timidité ou même de trouble; mais si cette personne, que nous regardons comme bien au-dessus de nous, se montre pleine de bonté, si elle témoigne un vif plaisir de nous voir, de converser avec nous, de se savoir aimée de nous, si elle se montre heureuse chaque fois qu'elle peut nous rendre quelque service et nous manifester ainsi son affection, si elle affecte de vivre avec nous sur le pied de la plus intime familiarité, le respect que nous inspire sa supériorité, ne nous empêche pas de concevoir pour elle une vive affection, de trouver une profonde satisfaction de cœur dans nos rapports avec elle. Bien au contraire : plus l'idée que nous avons de sa supériorité sur nous est grande, plus grand est aussi notre amour, plus profonde notre reconnaissance, plus vif notre désir de lui témoigner cet amour et cette reconnaissance par notre tendresse et notre dévouement. D'un autre côté, quand nous la voyons de près, quand nous pénétrons dans son intimité, nous apprécions davantage l'excellence de ses

qualités ; notre vénération pour elle s'accroît, nous nous sentons pénétrés de reconnaissance et de confusion à la vue de l'estime, de la tendresse, du dévouement, de la délicatesse qu'elle nous montre. Tel doit être le caractère qu'imprime à nos relations avec Dieu la perfection du don de crainte.

Les effets salutaires de ce don sont principalement :

1° Un sentiment et une attitude de profond respect, avec simplicité cependant, sans minutie ou affectation, lorsque nous nous présentons en quelque sorte plus formellement devant Dieu, dans la prière, en présence du saint Sacrement, dans les cérémonies religieuses (1) ; ce sentiment nous fera éviter avec soin toute légèreté et toute dissipation volontaire de l'esprit.

2° Une grande attention à vouloir connaître en tout le bon plaisir de Dieu et à nous y conformer dans tous nos actes : tous sont faits en sa présence. Nous sommes mis en garde par là contre les caprices du sens humain et la tyrannie des impressions naturelles.

(1) Sous l'empire de ce sentiment, le prêtre doit s'attacher à bien observer toutes les rubriques à l'office divin, à la messe, dans l'administration des sacrements ; ces rubriques sont, comme le dit fort bien un pieux auteur, les règles de l'étiquette de la cour de Dieu.

3° Un grand respect pour toutes les dispositions de la divine providence, quelque mystérieuses et contrariantes qu'elles puissent nous paraître. Nous nous abstiendrons, par suite, de tout murmure contre les incidents et de toute irritation contre un événement que notre sens humain nous porte à regarder comme malheureux. Nous ne nous donnerons pas le tort et le ridicule d'exiger en quelque sorte que Dieu se conforme à notre volonté, exauce nos prières d'une manière sensible et, s'il ne le fait pas, nous ne nous laisserons pas aller à une espèce de bouderie et de défiance à son égard [1].

§ 2. — Don de piété [2]

Le don de piété consiste en une disposition générale d'amour *filial* envers Dieu, d'où résulte un ensemble d'idées, de sentiments, d'actes, en rapport avec cette disposition.

---

[1] On agit alors comme un serviteur devenu insolent par suite de la bonté de son maître et obligeant celui-ci à le rappeler au devoir par la sévérité. — Il n'est cependant pas contraire au respect de se plaindre avec une familiarité filiale à Dieu de ses duretés apparentes, pourvu qu'on y apporte la mesure convenable.

[2] Cf. S. Th., 2. 2, q. 121 ; Suarez, *De gratia*, l. II, c. xxi, nn. 13 sqq.

Rien de mieux fondé et de plus raisonnable, à la lumière des enseignements de la foi, que cette disposition ; rien de plus agréable à Dieu, de plus propre à rendre doux et consolant le service de Dieu et à donner en même temps un grand mérite et une grande perfection à la vie chrétienne et religieuse.

Les effets de ce don sont principalement :

1° Une grande fidélité à remplir tous nos devoirs sous les yeux de Dieu, sans autre considération que celle de son bon plaisir et de la consolation que nous donnons à son cœur paternel. Tous nos actes, intérieurs ou extérieurs, ont ainsi le caractère d'actes de la plus pure charité.

2° Une confiance sans bornes dans la bonté paternelle de Dieu, dans son indulgence à l'égard de nos impressions naturelles, de nos oublis, de nos surprises, de nos faiblesses, dans son inépuisable clémence paternelle à l'égard de nos fautes, dès que nous nous en repentons sincèrement.

3° Une entière confiance par rapport aux grâces dont nous avons besoin pour arriver à la sainteté à laquelle Dieu nous appelle. Ce sentiment, avec le précédent, nous prémunira contre l'abattement ou la tristesse excessive, et surtout contre la tentation de découragement, que pourrait provoquer la vue et l'expérience de notre faiblesse.

4° Un abandon aisé et même joyeux à toutes les dispositions de la divine providence ; nous savons que Dieu est un tendre père, infiniment sage, infiniment puissant, que tous ses desseins, quelque mystérieux qu'ils paraissent, sont dictés par sa paternelle bonté.

5° Le recours empressé à Dieu par la prière, particulièrement dans nos difficultés, dans nos épreuves, après une chute.

6° Une vive reconnaissance pour toutes les marques de sa bonté paternelle envers nous : consolations spirituelles ou temporelles, succès dans nos entreprises et particulièrement dans nos ministères de zèle, amitiés saintes, etc. Cette reconnaissance nous attire toujours de nouvelles faveurs de Dieu.

§ 3. — **Don de force** [1]

La force, don du Saint-Esprit, n'est pas tout à fait la même chose que la force, vertu cardinale.

La vertu de force ou de courage consiste dans une certaine fermeté d'âme qui nous porte à

[1] Cf. S. Th., 2. 2, q. 139 ; Suarez, *De gratia*, l. II, c. xxi, n. 10.

entreprendre et à poursuivre la conquête d'un bien, et en particulier de notre bien spirituel, malgré les difficultés et les souffrances par lesquelles il faut passer pour l'atteindre. La force, don du Saint-Esprit, est un sentiment de *confiance* dans le succès, qui nous soutient et nous fait persévérer dans cette poursuite avec une joyeuse constance.

Cette confiance peut avoir divers degrés de perfection.

Pour nous en rendre compte, représentons-nous les âmes qui tendent à la sainteté sous l'image d'une multitude d'hommes qui vivent misérablement dans une contrée aride, triste et sans ressources. Ces malheureux sont invités par un roi généreux à venir s'établir dans ses domaines ; on leur donnera des terres vastes, fertiles, faciles à cultiver, sous un climat délicieux, dans un pays magnifique ; mais pour y arriver, ils ont à traverser un désert semé de toutes sortes d'obstacles, plein de rochers et de précipices, où ils doivent se soumettre à bien des fatigues et des privations et où ils sont exposés souvent à s'égarer. Le roi cependant, pour les préserver des dangers qu'ils pourraient courir, leur envoie des instructions précises et de bons guides, qui sont chargés de leur montrer les chemins les plus sûrs et aussi de

leur alléger, autant que possible, le poids des fatigues et des souffrances de la route. On se met en marche ; mais bientôt on remarque, parmi les voyageurs, trois groupes bien distincts.

1° Il y a d'abord un groupe de gens qui marchent avec indolence et mollesse. La route à parcourir leur paraît si longue, si pleine de fatigues à supporter, d'efforts pénibles à faire, de privations à endurer, qu'ils s'arrêtent souvent et refusent d'avancer. Lorsqu'ils tombent en voulant franchir un obstacle, ils ne se relèvent pas aussitôt ; ils demeurent quelque temps couchés à terre, dans une sorte d'apathie et d'insensibilité, ou bien se répandent en lamentations stériles, disant que la route est trop difficile, qu'ils ne sont pas assez forts, qu'ils n'arriveront jamais ; lorsqu'enfin ils se décident à écouter les encouragements et les objurgations de leurs guides et de leurs compagnons et à se remettre en marche, c'est toujours d'un pas languissant, s'arrêtant encore, faisant souvent un détour pour éviter de franchir, d'un élan vigoureux, une montée un peu raide, et ne voyant pas qu'ils se rendent ainsi le voyage plus long et plus fatigant.

2° D'autres marchent d'un pas résolu, bien déterminés à ne pas rester en chemin ; mais par défaut de connaissance et d'expérience, par l'effet

d'une vivacité d'imagination excessive, ils ne se rendent pas compte des difficultés de la route, ils ne se munissent pas de provisions convenables ou les dissipent étourdiment, ils se bercent de l'espérance chimérique d'être bien vite au terme. Puis ils s'étonnent et se plaignent de la longueur et des difficultés de la marche, maugréent contre leurs compagnons, contre leurs guides ; parfois ils refusent, par une sorte de bouderie ou d'impatience, de continuer à marcher ; ils s'obstinent malgré les avis de leurs guides, à vouloir prendre des chemins de traverse qui leur semblent plus courts et plus aisés et qui ne font que les écarter de leur route ; ils doivent ensuite revenir péniblement, gémissant, s'irritant lorsqu'ils font une chute ; ils demeurent alors quelques instants comme hésitant à se relever ; aux haltes, ils prétendent s'arrêter plus longtemps qu'il ne faut. Ceux-ci encore, quoique moins vite que les premiers, se fatiguent beaucoup et arrivent plus tard que les voyageurs du troisième groupe.

3° Ceux dont se compose ce troisième groupe marchent avec entrain et bonne humeur, s'en rapportant toujours à leurs guides pour la direction à suivre et les précautions à prendre. Ils souffrent sans se plaindre lorsqu'ils se sentent les pieds endoloris et les membres fatigués, se disant

que ce sont là des inconvénients inévitables de la marche ; ils s'animent par la pensée du repos et du bien-être dont ils jouiront au terme du voyage, et font un effort énergique lorsqu'il y a un passage un peu plus difficile à franchir. Quand ils ont fait une chute, ils se relèvent prestement, gaiement, plaisantent sur leur maladresse ; quand ils se sont égarés, faute d'avoir suivi attentivement les avis de leurs guides, ou parce qu'ils se sont laissé détourner de la route par l'attrait d'un chemin plus frais et plus agréable, ils rejoignent sans retard le bon chemin ; ils ne perdent point de temps à se fâcher contre leurs compagnons qui les ont entraînés ou à se dépiter de leur propre étourderie. Ils prennent du repos lorsque les guides les y invitent, mais se montrent prompts à se remettre en marche dès que le signal est donné. Évidemment ceux-là arriveront le plus promptement et avec le moins de fatigue et de souffrance ; ils recevront les meilleures terres et jouiront ainsi plus pleinement des avantages et des agréments de leur nouvelle patrie.

Ce courage, cette allégresse dans la tendance à la perfection, proviennent de la plénitude du don de force du Saint-Esprit.

Les dispositions positives pour obtenir cette plénitude du don, sont la défiance de nous-mêmes,

la connaissance de notre faiblesse et la confiance en Dieu, fondée sur sa bonté infinie, sur ses promesses, sur son amour pour nous et sur les gages particuliers que nous avons reçus de cet amour. Les dispositions négatives ou précautions à prendre pour ne pas entraver l'activité du don de force, consistent à écarter les retours inutiles sur nous-mêmes, les vaines craintes et les préoccupations oiseuses, qui provoquent la pusillanimité, l'abattement, le découragement.

§ 4. — **Don de conseil** [1]

Le don de conseil consiste dans une lumière spéciale du Saint-Esprit, qui nous dicte ce que nous avons à faire ou à conseiller aux autres dans les différentes circonstances où nous nous trouvons, et pour les divers actes que nous avons à faire.

Il diffère de la vertu de prudence, soit naturelle soit même surnaturelle. La vertu de prudence naturelle nous montre comment nous devons agir, d'après les principes généraux qui doivent régler notre activité et qui nous sont révélés par notre

[1] Cf. S. Th., 2. 2, q. 52; Suarez, *De gratia*, l. II, c. xxi, nn. 6-9.

raison naturelle. La prudence surnaturelle diffère de la prudence naturelle en ce que les principes généraux qu'elle applique aux cas particuliers sont fournis par les enseignements de la foi. Par le don de conseil, nous agissons sous l'influence et l'impulsion directe du Saint-Esprit, et il n'est pas si rare que la détermination prise sous cette influence s'écarte de ce qu'inspirerait la prudence naturelle et même la prudence surnaturelle ([1]). Le plus souvent cependant, les inspirations du don de conseil sont parfaitement conformes aux règles de la prudence naturelle et surnaturelle ; elles ne font qu'y ajouter une nouvelle lumière qui fait agir avec plus d'assurance et de calme.

Le don de conseil constitue une grande perfection de la vertu morale cardinale de la prudence ([2]), si importante elle-même pour notre progrès dans la sainteté ; il est donc extrêmement important de favoriser en nous l'accroissement de ce don. Les principaux moyens à mettre en œuvre dans ce but, seront :

1° Comme pour le don de force, entretenir en nous une grande humilité et défiance de nous-

([1]) Exemples : la conduite d'Abraham se préparant à sacrifier son fils Isaac, celle de Samson, celle de S^te^ Apolline.

([2]) Comp. plus bas, Section III, Sous-section I, chap. I (t. II, pp. 1-8).

mêmes et une confiance sans bornes dans le secours du Saint-Esprit. Ces sentiments doivent se trouver surtout chez ceux qui ont reçu de Dieu la mission de gouverner les âmes, comme supérieurs ou directeurs spirituels. Ils doivent être convaincus de leur impuissance à s'acquitter convenablement, par leurs propres forces, de cette importante mission ; mais il faut en même temps qu'ils sachent que Dieu saura suppléer à leur insuffisance ; tout en ayant soin de prendre, pour s'éclairer, toutes les précautions que commande la prudence naturelle et surnaturelle, ils marcheront sans trop s'effrayer de la responsabilité qui pèse sur eux. Ce même sentiment doit nous faire éviter toute ingérence dans des fonctions de ce genre, auxquelles Dieu ne nous appelle point par la voix de l'obéissance ou par les dispositions de sa providence ; ne pouvant pas alors compter sur lui, nous aurions tout à craindre de notre faiblesse.

2° Être habituellement bien pénétrés des idées de foi qui doivent présider à nos jugements pratiques ; nous les mettre vivement devant l'esprit au moment de prendre ou de donner une décision, jusqu'à ce que nous en soyons venus, par la grâce de Dieu, à sentir ces idées s'éveiller comme d'elles-mêmes chaque fois que nous en avons besoin.

3° Recourir à Dieu par la prière, suivant le temps dont nous disposons, avant de résoudre une question qui nous concerne ou qui se rapporte à d'autres.

§ 5. — Don de science [1]

Le don de science nous fait, d'abord, clairement apparaître l'harmonie qui se trouve entre les vérités révélées et les lumières de notre raison naturelle ; ensuite, il nous aide à découvrir les conclusions qui découlent logiquement de ces mêmes vérités. C'est par ce caractère de clarté qu'il diffère de la vertu théologale de foi, laquelle admet ces vérités comme certaines parce que Dieu les a révélées, mais sans pouvoir se rendre compte de leur convenance avec les données de notre raison et avec les découvertes de la science humaine [2] ; le don de science écarte ainsi l'obstacle

[1] Cf. S. Th., 2. 2, q. 8, a. 6 (ubi retractavit id quod de discrimine inter donum sapientiae et donum scientiae docuerat, 1. 2, q. 68, a. 4), et q. 9 ; Suarez, *De gratia*, l. II, c. xx.

[2] Il est bien différent aussi, tout en étant un véritable don surnaturel, conféré immédiatement par Dieu à l'âme, du don extraordinaire de la *science infuse* ; celui-ci communique à l'âme, d'une façon miraculeuse, des connaissances qu'elle n'aurait pu acquérir par ses propres forces ou du moins qu'elle n'eût pu acquérir que par de longues et laborieuses études.

opposé si souvent à la promptitude et à l'énergie de l'acte de foi par la faiblesse de notre raison naturelle. Il y a là pour l'âme croyante un principe de force et de consolation.

Il s'y trouve aussi un puissant secours contre les entraînements des passions inférieures et les attraits séducteurs des créatures. Vivement éclairée par le don de science, l'âme reconnaît nettement et habituellement la fin de son être propre et des autres êtres créés, la folie et l'absurdité de tout usage des créatures qui ne tendrait pas à cette fin, la vanité, le vide, le caractère passager de toutes les jouissances naturelles et par conséquent le peu de cas qu'il faut en faire. Elle reconnaît aussi l'action de la providence divine dans tous les événements de ce monde, et elle les accepte comme venant de Dieu ; ce n'est pas qu'elle comprenne toujours les raisons mystérieuses qui guident cette providence, mais elle accepte volontiers ce mystère lui-même. Enfin, elle reconnaît, dans les perfections des créatures, le reflet de la perfection du Créateur, les marques de sa sagesse, de sa bonté, de sa toute-puissance, et elle s'élève ainsi de la comtemplation des créatures à celle du Créateur.

Tout cela n'empêche pourtant pas de sentir vivement, surtout lorsqu'on est naturellement

impressionnable, les souffrances du corps, de l'esprit et du cœur ; mais on n'en est pas comme étouffé et écrasé, on en recueille pleinement le mérite et le profit spirituel ; de plus, l'amertume de ces souffrances en est notablement adoucie.

Il ne faut pas se dissimuler non plus, que le don de la science rend le poids de la vie plus lourd, jusqu'à le faire apparaître souvent comme insupportable. Tout ce qui distrait et amuse les âmes moins éclairées, semble si vide et n'inspire que mépris et dégoût (1). Le commerce des hommes, sauf de ceux qui sont favorisés des mêmes lumières, devient pénible : leurs idées, leurs affections, leurs préoccupations, leurs agitations paraissent basses, frivoles, absurdes (2). De là souvent, chez les âmes spirituelles, une sorte de mélancolie habituelle, sans rien de sombre pourtant, à cause de la vivacité de la vertu d'espérance, mais avec une sorte de dédain qui leur fait regarder toutes les choses de la terre, les biens

(1) Aussi S. Thomas d'Aquin 2. 2, q. 9, a. 4 dit-il qu'au don de science correspond la troisième béatitude : *Bienheureux ceux qui pleurent.*

(2) Mais aussi lorsque, ayant ces idées élevées, on a le bonheur de rencontrer des âmes qui en sont remplies elles-mêmes, quelle source de consolation, de joie, de dilatation du cœur ! Il y a là vraiment comme un avant-goût de la société du paradis ; cette joie, les religieux doivent se la donner les uns aux autres.

et les maux, comme peu dignes de considération (1).

Les moyens d'obtenir l'accroissement et la vigoureuse expansion de ce don, sont : d'abord, comme pour toutes les perfections infuses, l'estime du don et le désir de le posséder dans la plus

(1) Dans nos relations avec les personnes qui ont plus ou moins l'esprit du monde (lequel consiste à ne rien estimer que sous le rapport du bonheur terrestre), il convient d'apporter un vif sentiment de pitié pour leur aveuglement, d'indulgence pour leur incapacité à s'élever à des idées plus hautes ; souvenons-nous que, si nous n'en sommes pas là, c'est par l'effet d'un don gratuit de Dieu et de sa prédilection mystérieuse pour nos âmes. Jamais de manifestation de mépris ou d'une espèce d'irritation, qui ne servirait qu'à irriter les autres, sans les éclairer. Soyons délicats pour dissimuler l'impression désagréable que produisent sur nous les manifestations des idées mondaines ; soyons zélés et patients pour faire naître doucement des idées supérieures. C'est là l'esprit de Jésus-Christ, si doux, si indulgent, si condescendant pour les âmes faibles. — Il faut prendre garde encore que cette sorte de nostalgie céleste ne nous rende pas moroses ou désagréables, particulièrement dans les occasions où il convient d'être gai, récréations, petites fêtes de famille ou autres circonstances de ce genre. Dieu demande alors que nous nous amusions et que nous contribuions au plaisir des autres ; ce ne serait pas suivre les règles du bon usage des créatures que d'agir autrement, et notre bon Père ne nous reprochera pas une légère dissipation d'esprit, inévitable tant que nous ne sommes pas arrivés à la perfection de la vie surnaturelle. Ayons soin seulement de nous reprendre ensuite, dès que le temps fixé pour la distraction sera passé, et de rentrer dans la modestie et le recueillement qui favorisent l'union avec Dieu.

large mesure possible; l'humble confiance dans la libéralité divine; ensuite, particulièrement dans la méditation, l'application de l'esprit à se pénétrer, avec le secours de la grâce ordinaire, des vérités qui sont l'objet spécial de la science surnaturelle, et l'énergie pour agir conformément à ces vérités, dans les occasions où nous avons à les appliquer.

§ 6. — Don d'intelligence [1]

Le don d'intelligence consiste dans une lumière surnaturelle spéciale, par laquelle notre esprit saisit vivement les vérités surnaturelles proposées par la foi. Il y a dans les actes de ce don une intuition de ces vérités, bien inférieure sans doute à la vision béatifique, mais qui en donne une sorte d'avant-goût. Il diffère du don de science en ce que les connaissances données par celui-ci se présentent comme des *jugements*, des conclusions formelles à la suite d'un raisonnement, au lieu que les connaissances fournies par le don d'intelligence apparaissent comme de simples appréhensions, des idées intuitives, conçues directement en pré-

(1) Cf. S. Th., 2. 2, q. 8; Suarez, *De gratia*, l. II, c. XIX.

sence des vérités qui en sont l'objet, sans raisonnement intermédiaire.

Le plus souvent, ce ne sont pas des vérités d'un ordre extraordinairement sublime, comme le mystère de la T. S. Trinité, les opérations de la grâce dans l'âme, etc. qui se présentent ainsi avec une vive clarté : ce sont presque toujours des vérités qui font partie de l'enseignement ordinaire de la foi, admises sur l'assurance raisonnable qui les certifie comme proposées par la révélation divine, mais dont on n'avait pas été remarquablement frappé et touché. Il n'est pas rare de rencontrer des personnes, appliquées à la vie spirituelle, qui ont travaillé longtemps à se pénétrer d'une idée qu'on leur a dit et qu'elles sentent être d'une grande importance pour le progrès dans la sainteté. Cette idée s'est montrée pour ainsi dire rebelle à entrer dans leur esprit ; elles éprouvaient une sorte de répugnance, de difficulté insurmontable, à l'accepter, à l'embrasser pleinement ; il se trouvait quelque chose de vague, d'indécis dans l'acceptation. Et voilà qu'un jour, soudain elles sentent leur esprit inondé d'une vive lumière, et elles s'écrient, dans un transport de joie : « J'ai compris ». C'est pendant une lecture ou une instruction, c'est en écoutant une conversation, en entendant une simple phrase sans

éloquence ; c'est dans l'oraison, pendant une visite au saint Sacrement; quelquefois même, sans cause, tout à coup, à propos de rien.

D'autres fois, ce sera une idée qu'elles croyaient avoir depuis longtemps saisie, et qu'elles comprennent maintenant d'une tout autre manière, plus vraie, plus lumineuse, plus pratique. D'autres fois encore, il se présente tout à coup à leur esprit une idée très féconde pour leur vie spirituelle, idée qui leur semble nouvelle, et qu'elles n'hésitent pas à qualifier de *lumière :* lorsqu'elles veulent ensuite rendre compte de cette lumière, elles constatent que c'est une idée qu'elles ont lue ou entendu proposer cent fois, mais qui ne les avait jamais ainsi frappées. Autant de manifestations du don de l'intelligence et de son accroissement dans l'âme.

Ce n'est pas seulement sur des vérités pratiques que s'exerce ainsi le don d'intelligence ; c'est aussi, et même principalement, sur des vérités spéculatives. Les merveilles et les bienfaits de la création, de l'incarnation, de la rédemption, de la sainte Eucharistie, de la vie future et, particulièrement, les preuves de la divinité de Jésus-Christ et de la mission divine de l'Église catholique, cent autres vérités apparaissent avec une clarté et une certitude pleines de consolation.

Les nuages que la faiblesse et la grossièreté de l'esprit humain ont amassés autour des vérités surnaturelles, se dissipent; la beauté de ces vérités et leurs admirables harmonies se révèlent à l'âme avec éclat, la ravissent et la dilatent; elle sent sa foi éclairée et enrichie, son espérance affermie, son amour pour Dieu plus ardent.

Le don d'intelligence suggère encore souvent à l'esprit, une foule d'images, de comparaisons, de rapprochements, qui jettent de nouvelles lumières sur les vérités surnaturelles et aident beaucoup à les faire saisir et goûter par les âmes qu'on a mission d'instruire et de conduire à Dieu. Ce don fait mieux comprendre les paroles de la sainte Écriture, particulièrement les enseignements de notre divin Sauveur Jésus-Christ, de même les paroles et les actions des saints et les merveilleuses opérations de la grâce divine en eux; il fait aussi apparaître les perfections des créatures comme la manifestation, le reflet des perfections divines.

En un mot, on peut dire que l'âme qui possède à un certain degré de perfection le don d'intelligence, vit et se meut dans le monde surnaturel, avec la même aisance que les esprits supérieurs et cultivés dans le monde de la nature intellectuelle et sensible.

C'est certes là une admirable prérogative; et remarquons-le bien pour notre encouragement et notre consolation, ce n'est pas un de ces états extraordinaires auxquels il serait téméraire d'aspirer, comme sont les extases et les ravissements, les visions et autres merveilles de la vie mystique. Cet état appartient à ce qu'on appelle les voies ordinaires de la sainteté, il marque un degré de perfection auquel nous sommes tous appelés. Nous pouvons, nous devons y aspirer, le désirer et nous y disposer, avec une humble mais ferme confiance d'y parvenir.

Outre les moyens généraux du désir, de la prière, de l'humilité et de la confiance, il y a deux dispositions spéciales, très efficaces pour obtenir de la bonté divine, le plus abondamment possible, ce don excellent.

La première est le souvenir et la mise en pratique de cet avis que S. Augustin et les autres grands docteurs inculquent avec énergie : Nous devons arriver par la foi à l'intelligence des vérités surnaturelles, et non pas à la foi par l'intelligence. Ici se rencontre une déplorable erreur, non seulement chez les incrédules, mais aussi chez un grand nombre de chrétiens : pour embrasser avec pleine conviction une vérité révélée, ils demandent qu'on dissipe d'abord

toutes les difficultés qui s'élèvent contre elle dans leur esprit, ou que leur ont suggérées leurs lectures ou leurs conversations avec des hommes qui n'ont pas la foi ou qui ne l'ont pas assez ferme et parfaite. Tant que ces difficultés ne sont pas écartées, ils hésitent et, sans nier formellement la vérité, ils semblent soupçonner qu'elle est mal comprise ou mal énoncée. C'est la source d'une foule de péchés contre la foi et, tant qu'on en est là, le don de l'intelligence ne se développera pas avec vigueur et pourra même être tout à fait paralysé, étouffé. — Nous devons admettre fermement toute vérité révélée, *parce qu*'elle est révélée, et nous savons certainement qu'elle est révélée dès qu'elle nous est déclarée telle par l'enseignement de l'Église. Après cela tâchons de nous instruire, si nous en avons l'occasion, afin de comprendre la justesse, la convenance, la beauté de la vérité proposée, à la bonne heure. Écoutons, lisons, étudions les explications des théologiens, mais surtout demandons la lumière à Dieu et attendons-la de lui avec humilité et patience. En attendant qu'il veuille nous la donner, disons-nous que les difficultés suggérées par notre faible raison, et que la science humaine n'est pas toujours à même de résoudre pleinement, ne proviennent que de cette faiblesse de notre raison ; acceptons

la souffrance que nous cause l'obscurité des vérités de la foi (1) et, lorsqu'il s'agit de vérités pratiques, conformons-y énergiquement nos sentiments et notre conduite.

La seconde disposition est celle que nous enseigne S. Thomas d'Aquin lorsqu'il dit (2) que le don d'intelligence répond à la sixième béatitude : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu.* Cette pureté de cœur suppose l'absence, non seulement de tout péché véniel commis de propos délibéré, mais aussi de toute affection déréglée, c'est-à-dire non approuvée par la raison éclairée par la foi (3).

---

(1) Comp. plus haut, p. 198 et suiv. — En particulier, bien des obscurités et des souffrances proviennent de ce que, faute d'instruction religieuse solide, on regarde comme appartenant à la doctrine catholique ce qui n'est pas contenu dans la révélation, parfois même ce qui lui est contraire ; ou encore de ce que l'on comprend mal le sens de certains points de la doctrine révélée, et d'autres méprises analogues. Les actes que nous émettrons par suite de ces idées erronées, peuvent être très pénibles, par là même qu'ils ne sont pas fondés en raison ; mais souvent ils n'en sont pas moins méritoires, parce qu'ils procèdent de l'esprit de soumission à la parole de Dieu et que l'erreur ne résulte que d'une ignorance invincible.

(2) Cf. S. Th., 2. 2, q. 8, a. 7.

(3) Il s'agit toujours, bien entendu, non pas d'attraits sensibles, qui ne dépendent pas de nous, mais d'attachements aperçus par l'intelligence (ou qu'un aveuglement volontaire empêche seul de voir) et acceptés par la volonté.

§ 7. — Don de sagesse [1]

Le don de sagesse est le plus excellent des dons du Saint-Esprit, comme la charité, dont il favorise et fortifie le règne et l'expansion, est la plus excellente des vertus.

Tâchons d'abord de bien préciser le sens du terme dans le langage chrétien et théologique.

La philosophie ancienne, par l'organe du plus illustre de ses maîtres, Aristote, avait déjà marqué une distinction profonde entre la science proprement dite et la sagesse. La *science* consiste dans la connaissance exacte et claire des différentes classes d'êtres qui remplissent l'univers, du rôle assigné à chacune d'elles dans l'activité du monde de la nature, des propriétés et des facultés qui leur sont données pour remplir ce rôle, et des lois d'après lesquelles s'exerce l'action propre de ces facultés. Dans sa marche ordinaire, la science humaine procède de l'observation des phénomènes ou manifestations de l'activité des êtres, à la recherche et à la découverte des causes ou principes dont ils sont les effets. Ainsi la physique commence par constater qu'un groupe nombreux

[1] Cf. S. Th. 2. 2, q. 45 ; Suarez, *De gratia*, l. II, c. xviii.

de phénomènes matériels peuvent se rapporter à une cause ou principe qu'elle appelle *pesanteur*, un autre groupe à un principe qu'elle appelle *chaleur*, un troisième groupe au principe *lumière*, un quatrième à l'*électricité*, et ainsi de suite ; elle détermine ensuite, toujours par l'étude des phénomènes, les *lois* qui règlent l'action de ces propriétés ; puis elle tâche de voir si plusieurs de ces causes ou principes ne peuvent pas se réduire à une cause supérieure, plus générale, dont ils ne sont que des manifestations particulières (1). Enfin, la suprême ambition des savants, c'est d'arriver à déterminer le principe, la cause *première* unique, à laquelle se réduiraient toutes les causes plus ou moins générales connues, pesanteur, chaleur, lumière, etc. Voilà en quoi consiste la science proprement dite. — La *sagesse*, d'après Aristote, est la forme de connaissance qui, ayant d'abord atteint la cause première, part de là pour déterminer successivement les diverses classes de causes secondes qui lui sont subordonnées, jusqu'aux dernières manifestations de leurs propriétés et de leurs activités ; c'est la science *par les causes premières*, tandis que la science pro-

(1) Les physiciens modernes sont arrivés ainsi à conclure que la lumière et la chaleur se réduisent au mouvement d'une substance extrêmement tenue, qu'ils appellent l'*éther*.

prement dite remonte de la connaissance des causes secondes à celle des causes premières.

La sagesse, don du Saint-Esprit, consiste dans la connaissance des choses du monde surnaturel par la cause première, qui est Dieu.

Elle donne d'abord une idée très haute et très vive des perfections divines. La nécessité de l'être de Dieu, son éternité, son immensité, sa toute-puissance, sa sagesse infinie, sa bonté infinie, sa sainteté infinie, sa justice infinie, tout cela dans une unité et une simplicité absolues, apparaît à l'âme, non pas certes avec une netteté de traits qui lui permette d'analyser et de décrire ces perfections au moyen des ressources du langage humain, — l'infinité même de l'être divin empêche qu'un esprit humain l'embrasse avec cette netteté, — ni avec la clarté avec laquelle Dieu apparaît aux bienheureux dans le ciel, mais dans une lumière, j'oserais presque dire avec une évidence, d'une vivacité éblouissante, d'un éclat qui ne blesse pas, qui ne trouble pas la vue de l'âme et qui la remplit d'un sentiment d'admiration, d'amour et de joie dont aucun sentiment humain ne peut donner une juste idée.

Puis, la vue de l'âme se porte sur d'autres vérités révélées, la très sainte Trinité, la création, la providence, l'incarnation du Verbe, sa vie humaine,

sa passion et sa mort sur la croix, la grâce et ses diverses opérations, etc. Elle saisit, elle pénètre le sens de ces vérités, l'ineffable harmonie qui se trouve entre elles et la perfection divine dont elles sont les émanations et les œuvres. Elle embrasse tout cela d'un coup d'œil rapide, sans contention, sans fatigue, sans confusion, quoiqu'elle ne trouve pas de termes qui correspondent à ce qu'elle voit. Pour l'intelligence naturelle, il n'y a là qu'obscurité et impuissance à rien saisir ; pour l'intelligence remplie du Saint-Esprit, recevant, dans cette surélévation, l'action illuminative du Saint-Esprit, il y a un océan de lumière et de vérité. C'est plus qu'une contemplation, c'est un ravissement qui remplit le cœur autant que l'esprit. L'âme *goûte* Dieu (1), elle en est surras-

(1) C'est ce qu'exprime bien le terme latin *sapientia*, que nous traduisons par *sagesse*, mais avec une restriction du sens étymologique ; car le verbe latin *sapere*, d'où dérive le substantif *sapientia*, veut dire dans la signification primitive *goûter* et s'applique tout d'abord, dans le sens actif comme dans le sens neutre, à l'action du sens corporel du goût : ce n'est que dans une signification figurée qu'il s'applique à ce goût intellectuel qu'on trouve dans la connaissance parfaite d'un ensemble de vérités découlant d'une vérité suprême ; ce n'est que ce sens dérivé qui est exprimé par le terme latin *sapientia* (le goût corporel étant plutôt marqué par le terme *sapor*) et le terme français *sagesse*. Lorsqu'il s'agit du don du Saint-Esprit, il faut le prendre dans une signification plus large encore, qui exprime le rassasiement de toutes les facultés spirituelles de l'âme.

sasiée, — car le terme *rassasié* est trop faible pour exprimer ce qu'elle éprouve, — et cependant l'immensité de cet océan de perfection est telle, que plus il se montre à elle, plus elle est avide de s'y plonger, plus elle se dilate pour embrasser plus largement dans son admiration et dans son amour, les beautés divines qui s'offrent à ses regards.

Cette vue des manifestations de la perfection de Dieu dans ses œuvres, s'étend aux créatures : dans les beautés des cieux, dans celles de la nature inanimée, des plantes, du règne animal, de la nature humaine et particulièrement des âmes avec lesquelles elle a des relations plus intimes, c'est toujours Dieu que voit l'âme remplie du don de sagesse, c'est la beauté divine qu'elle goûte dans ces beautés créées, et celles-ci n'en ont pour elle que plus d'éclat et de charme.

Inutile de faire remarquer que ces admirables effets du don de sagesse ne se manifestent que dans les âmes qui possèdent ce don en un degré notable de perfection (1); on ne les constate point chez celles qui ne l'ont que dans le degré inférieur qu'indique S. Thomas d'Aquin lorsqu'il dit (2) que, quoique toutes les âmes qui sont

(1) Cette observation s'applique du reste à ce qui a été dit des autres dons du Saint-Esprit dans les paragraphes précédents.

(2) 2. 2, q. 45, a. 5.

en état de grâce soient ornées du don de sagesse, quelques-unes ne le possèdent que dans la mesure rigoureusement nécessaire pour le salut, c'est-à-dire qu'elles sont éclairées de la lumière strictement nécessaire pour qu'elles ne se laissent pas entraîner au péché mortel. — La perfection absolue de ce don se trouve dans l'âme humaine de Jésus-Christ et, parmi les pures créatures, dans l'âme immaculée de Marie ; mais, comme nous l'avons dit au sujet du don d'intelligence, une certaine perfection relative, amenant les lumières et les goûts expliqués plus haut, n'est pas un de ces états qu'on doit qualifier de voies extraordinaires ; c'est un état qui est dans l'ordre régulier de la providence surnaturelle à l'égard des âmes spécialement appelées à la sainteté. Nous pouvons tous y aspirer, nous pouvons espérer avec une humble et ferme confiance y arriver un jour, si nous voulons nous prêter à l'action de la grâce divine et, sous l'influence et avec le secours de cette grâce, disposer nos cœurs à recevoir l'abondante effusion de ce don précieux.

Le don de sagesse répond, selon S. Thomas [1], à la septième béatitude : *Bienheureux les pacifiques.*

---

[1] 2. 2, q. 45, a. 6.

La paix est la tranquilité dans la perfection de l'ordre.

La perfection de l'ordre et, par conséquent, la paix parfaite dans notre âme, suppose : *a*) la parfaite pureté de conscience : tout ce qui est contraire à cette pureté est un désordre et par conséquent une cause de trouble ; *b*) la perfection de la charité fraternelle ; *c*) la parfaite soumission de notre volonté à la volonté de Dieu ; *d*) la répression, dans la mesure du possible, de toutes les vaines agitations, inquiétudes, craintes, préoccupations ; de plus, l'acceptation de la souffrance causée par ces agitations en tant qu'elles ne dépendent pas de notre volonté ; *e*) l'humilité, qui fait accepter sans impatience les imperfections et les fautes de faiblesse ou de surprise, et celles qui proviennent de l'ignorance.

L'âme élevée, comme nous l'avons dit, par la perfection du don de sagesse a, comme celles qui ont reçu dans une large mesure celui de la science et celui de l'intelligence, la nostalgie du ciel ; mais ce sentiment est habituellement chez elle plus paisible, moins inquiet, moins douloureux : d'abord, peut-être, parce qu'elle a un avant-goût plus prononcé de la béatitude céleste, qu'elle jouit davantage de Dieu ; ensuite, parce que la perfection de son union avec Dieu lui donne une

conformité plus aisée à la volonté divine ; enfin, parce que son ardent amour pour Dieu lui fait aimer de travailler et de souffrir pour sa gloire (1) et que son amour pour les âmes, qui est un effet de son amour pour Dieu et comme une communication, une participation de l'amour de Dieu pour elles, lui fait accepter volontiers de voir son propre bonheur différé pour se dépenser à procurer et à augmenter le leur (2).

L'âme qui possède le don de sagesse trouve aussi de la difficulté, de la répugnance et par conséquent de la souffrance à s'occuper de choses matérielles et inférieures, à moins qu'elles ne tendent à procurer la gloire de Dieu et le bien des âmes, à moins aussi qu'elles ne lui soient imposées par l'obéissance ou par les devoirs de charité : dès lors rien ne lui semble vil ou petit. Tout le reste la laisse indifférente ou même lui répugne ; elle doit faire un effort pour s'y intéresser ou paraître s'y intéresser ; elle le fait pourtant

(1) C'est ce sentiment qui inspirait à sainte Marie Madeleine de Pazzi ce cri héroïque : *Non pas mourir, mais souffrir.*

(2) On rapporte de S. Ignace de Loyola qu'il dit un jour dans un entretien familier avec les Pères de sa communauté que, si le choix lui était proposé, il aimerait mieux continuer à vivre, pour travailler au bien des âmes, dans l'incertitude de son propre salut, que de mourir tout de suite, avec la certitude d'aller immédiatement au ciel.

et sans grande difficulté, semble-t-il, parce qu'elle sent comme instinctivement que cela doit être et qu'il y a là une imitation, une participation de l'ineffable indulgence et condescendance de Dieu, telle qu'elle s'est manifestée particulièrement dans la personne adorable de Notre Seigneur Jésus-Christ.

La difficulté des communications banales avec les créatures s'augmente encore pour elle, parce qu'elle se trouve souvent dans une sorte d'ivresse spirituelle qui lui fait perdre de vue les choses créées et paralyse en quelque sorte sa mémoire, son imagination, sa langue même et ses sens. Cependant, en général, elle a beaucoup moins que les âmes qui ne sont pas encore arrivées à cette perfection d'union avec Dieu, ce qu'on appelle les consolations sensibles, les violentes émotions du cœur, les étouffements, les soupirs, les larmes : sa consolation est tout intérieure, spirituelle, dégagée de l'activité impétueuse de la nature sensible.

Aux personnes peu spirituelles, cette âme paraîtra souvent insensible (1), apathique et même parfois bizarre dans ses idées ; par suite elle ne

(1) Elle l'est en effet, comme nous l'avons dit, à beaucoup de choses qui émeuvent vivement ces personnes.

leur inspirera qu'une sympathie médiocre. Mais celles qui la connaissent de plus près et qui sont capables de l'apprécier, celles surtout qui sont l'objet de l'expansion de sa charité, découvrent en cette âme, outre un fond d'idées et de sentiments très élevés, des trésors de tendresse, de dévouement et de délicatesse, qui les charment. On peut même dire que les perfections humaines naturelles de ces âmes se ressentent de la perfection de leur union avec Dieu. Dans le ciel, la perfection divine de la lumière de la gloire se reflètera dans les perfections des corps des bienheureux ; de même, la perfection divine des âmes intimement unies à Dieu ici-bas dans la vie de la grâce, se reflète en quelque manière dans les corps qu'elles animent, dans tout leur extérieur, dans leurs attitudes, dans leurs mouvements, dans toute leur activité. En général, rien de plus gracieux que les vrais saints.

ARTICLE IV

La charité fraternelle est-elle une vertu théologale ?

Il est clair que l'amour pour nos semblables, même l'amour pur de bienveillance, s'il est provoqué par l'attrait de leurs perfections naturelles, n'est pas une vertu théologale ; en est-il de même s'il est provoqué par la connaissance de la destinée surnaturelle qui nous est commune avec eux et qui doit nous les faire regarder comme des frères ? Les théologiens moralistes sont assez unanimes à rattacher la charité fraternelle à la vertu théologale de la charité divine. La raison fondamentale de ce sentiment est ainsi exposée par un des plus récents de ces théologiens : « Nous avons vu que la charité divine est un véritable amour d'amitié ; elle nous attache à Dieu aimé pour lui-même, et elle a sa racine dans cette union et dans cette

communication intime que Dieu a voulu établir entre lui et nous, par laquelle il nous a admis à sa familiarité et à la participation de sa nature divine, de manière à faire de nous ses enfants adoptifs et les membres de sa famille divine. Or l'amitié nous porte à embrasser dans une même affection, avec notre ami lui-même, tout ce qui lui appartient et tous ceux qui sont de sa parenté. Il est donc manifeste que nous pouvons aimer et notre prochain et nous-mêmes, comme appartenant à Dieu et comme faisant partie de sa famille » (1).

Cette considération nous montre que la vertu de charité fraternelle, telle qu'elle doit se trouver en nous dans la vie de la grâce, a une connexion intime avec la charité divine ; cependant il est vrai aussi que son objet matériel propre n'est pas Dieu, que son objet formel consiste, non pas proprement dans une perfection essentielle de la nature divine, mais dans la perfection de la nature divine librement communiquée à la créature ; enfin, les devoirs que cette vertu nous impose, nous sont déjà imposés par la loi morale naturelle

(1) LEHMKUHL, *Theol. mor.*, t. I, n. 568.

et revêtent seulement dans leur exercice, un degré de perfection que la loi naturelle ne nous aurait pas révélé aussi distinctement ([1]). Tout cela diminue en quelque sorte, s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans la vertu de charité fraternelle le caractère théologal proprement dit ([2]) et rapproche la charité fraternelle de la classe des vertus morales. On la caractérisera bien, semble-t-il, à cet égard, en disant qu'elle est une vertu morale élevée par Dieu à la dignité de vertu théologale ; c'est ainsi que le mariage, de sa nature contrat social humain, a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, ce qui a amené, dans l'exercice des devoirs qui résultent naturellement du contrat, certaines perfections propres à cette élévation ([3]).

Pour la régularité de notre étude, il nous a paru plus opportun de parler de la charité fraternelle dans la troisième sous-section, qui traite

---

([1]) On peut dire de la loi divine de la charité comparée à la loi naturelle ce que le Sauveur disait de sa loi divine comparée à la loi judaïque : *Je ne suis pas venu abolir la loi et les prophètes, mais donner à leurs préceptes leur complète perfection* (MATTH. v. 17).

([2]) Comp. plus haut, pp. 135-137.

([3]) Quelque chose d'analogue peut être dit de la vertu de religion (comp. LEHMKUHL, t. I, n. 328), de l'obéissance religieuse et autres.

des vertus morales, nous bornant dans celle-ci aux trois vertus théologales qui sont strictement telles [1].

[1] Nous suivons en cela l'exemple de l'auteur cité plus haut, lequel, tout en jugeant, comme nous l'avons vu, que la charité fraternelle peut être regardée comme appartenant à la vertu théologale de la charité divine, consacre un traité spécial à la vertu de religion, qu'il rattache aux vertus théologales (*Ibid.*, nn. 328, sqq.), et un autre traité à la charité envers soi-même et envers les autres (*Ibid.*, nn. 568, sqq.), qu'il rattache plutôt aux vertus morales.

TEXTES JUSTIFICATIFS

Page 47, not. 1.

« Dei gratia non solum sidera et omnes caelos, sed etiam omnes angelos supergreditur ». *Lib. II ad Bonifatium,* c. 4.

Page 47, not. 2.

« Materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset ». *De virginitate,* c. 3.

Page 47, not. 3.

« Quid aliud nos docens nisi carnali cognationi genus nostrum spirituale praeponere ». *Ibid.,* c. 3.

Page 48, not. 1.

« Quomodo omnia nobis divinae virtutis suae quae ad vitam et pietatem donata sunt per cognitionem eius qui vocavit nos propria gloria et virtute : per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae ». II Pet. I. 3, 4.

Page 49, not. 1.

« Illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur ». S. Th., 1. q. 43, a. 3. — « Cum diabolus creatura sit..., non implet aliquem participatione sui neque potest mentem inhabitare sui participatione vel per suam substantiam...

Spiritus autem sanctus cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit ; ipse enim est sua bonitas... Nec tamen per hoc removetur quin per affectum suae virtutis sanctorum impleat mentes ». ID. *Contra gentiles*, l. IV, c. 18. — « Sicut ignis calor alius est qui ipsi inest, alius quem aquae aut alteri huiusmodi rei impertit, ita etiam Spiritus et in se habet vitam et qui eius sunt participes divine vivunt, vitam divinam et caelestem habentes ». S. BASIL. *Contra Eunomium,* l. V, extr. (Ap. MIGNE, *Patr. gr.*, t. XXIX, col. 772). — « Nomine gratiae sanctificantis intelligimus formam quandam, accidentalem quidem in se, quia infunditur animae et illi inhaeret, comparatione autem aliarum virtutum infusarum se habentem ad modum formae substantialis, quia non datur tamquam principium proximum alicuius determinatae operationis, sed ad dandum animae esse quoddam divinum. Unde per hanc formam participatur natura divina non prout est intellectus vel voluntas vel aliud attributum quod sit operatio vel principium proximum operandi ; sed prout est essentia quaedam et natura supra omnem naturam substantialem creatam et creabilem. Unde fit ut, sicut natura divina secundum rationem est quasi radix intellectus et voluntatis divinae, ita haec forma sit quasi radix secundum rem infusarum virtutum, etiam caritatis. Et hinc tandem fit ut per hanc formam primo deificetur anima et ... ratione illius debeantur divinae operationes usque ad visionem beatam suo tempore obtinendam ». SUAREZ, *De gratia*, l. VI, c. XII, n. 2.

Page 49, not. 4.

« Per hanc gratiam illabitur Deus ipsi animae secundum essentiam eius, novo modo existendo in illa. Ergo Deus infundendo hanc gratiam specialiter operatur in ipsa

animae essentia. Ergo in illa immediate recipitur haec gratia. Et ita recte intelligitur illud : *Qui adhaeret Deo unus spiritus fit cum eo* [*1 Cor.* VI. 17], utique per specialem unionem inter Deum et animam ipsam ». SUAREZ, *De gratia,* l. VI, c. XII, n. 13 extr.

Page 51, not. 1.

« Omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in se ipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi ». S. TH., 1. 2. q. 110, a. 2, ad 2. — « Quod haec gratia substantia non sit, ac subinde quod sit accidens, extra controversiam est ... Neque aliter posset gratia afficere animam vel efficere unum cum illa, quia substantia non potest animae substantiam afficere neque vere et realiter illi uniri : quia nulla unio substantialis potest naturaliter esse inter substantias praeterquam inter materiam et formam, nec supernaturaliter nisi per unionem hypostaticam ; accidentalis autem unio vera et physica non potest esse inter substantias nisi medio aliquo accidente reali. Gratia vero inhaerens animae afficit et informat illam vel potentia eius, et ita intrinsece et immediate illis unitur ; ergo non potest esse substantia ». SUAREZ, *De gratia,* l. VI, c. II, n. 1.

Page 52, not. 1.

« Copiosus igitur est divinus ille spiritus in anima rationis compote, nisi sua negligentia velit ut ab ipsa discedat. Cum autem ei appropinquaverit et quasi unum factum fuerit... ». S. Basil., *Contra Eunomium*, l. V in fine (Ap. Migne, *Patr. gr.*, t. XXIX, col. 774).

Page 55, not. 1.

« Ut haec relatio [filiationis] cogitari possit realis, necesse est ut fundetur in aliqua generatione reali, per quam Dei natura aliquo singulari et excellenti modo homini communicetur. Quomodo enim erit realiter filius qui non est realiter genitus, aut quomodo erit realiter genitus qui naturam patris aliquo reali modo non accepit vel participavit ? Si ergo adoptio Dei per gratiam talis est ut ex illa resultet filiatio realis in homine, necessario fit per absolutam formam realiter inhaerentem in homine, per quam divinam naturam participat et ad quam talis relatio consequatur. Et in hoc maxime differt haec adoptio divina ab humana. Nam inter homines relatio filii adoptivi non est realis sed rationis : quia unus homo adoptando alium non communicat illi realiter naturam suam nec participationem eius nec aliquid physicum quod realiter inhaereat adoptato, sed solum illi praebet ius filii, quod est morale quid et per solam denominationem seu moralem obligationem confertur, ideoque inde tantum concipi potest ut resultans quaedam relatio rationis, sicut in aliis extrinsecis denominationibus contingit ». Suarez, *De gratia*, l. VI, c. II, nn. 9, 10. — « Denique ob hanc causam dicuntur iusti in Scriptura regenerari et renasci quando per gratiam iustificantur, [Ioan. III et saepe alias]. Quo significatur gratiam quae per se primo infunditur per illam actionem esse propriam participationem divinae

naturae. Generatio enim, quae est nativitas, est processio viventis a vivente in similitudinem naturae ... Ut ergo haec regeneratio cum aliqua proprietate possit dici nativitas et fundamentum filiationis, necesse est ut ... specialis participatio divinae naturae infundatur, et hanc dicimus esse gratiam sanctificantem, quae est quasi substantialis forma constituens hominem Dei filium et Deum, utique per participationem ». *Ibid.*, l. cit., c. XII, n. 10 extr.

Page 56, not. 1.

« Filius proprius et naturalis constituitur per propriam essentiam et naturam patris. Filius autem adoptivus inter homines quidem constituitur per extrinsecam acceptationem seu obligationem. Adoptio autem Dei est longe excellentior, et ideo constituitur per intrinsecam formam, quae sit suprema quaedam participatio ipsius naturae Dei ut talis est. Est ergo illa forma distincta ab amore seu caritate. Nam amor per se et quatenus talis est constituit amicum, non filium. Unde Paulus cap. VIII ad Rom. infert : *Si filii, et heredes;* non autem sic inferre posset : Si amici, ergo heredes. Unde caritati et amori non respondet gloria ut hereditas, sed responderi poterit ut corona, quia amor Dei meritorius est, cuius principium est caritas. Ergo gratia, quae constituit hominem filium et heredem, est alia forma qua participatur divina natura. Nam huic participationi respondet hereditas, id est participatio beatitudinis ipsiusmet Dei, quae tali gratiae est conaturalis et ideo censetur quasi iure intrinseco debita ». SUAREZ, *De gratia,* l. VI, c. XII, n. 10 (ubi impugnat sententiam illorum qui gratiam sanctificantem idem esse censent atque virtutem supernaturalem caritatis).

Page 57, not. 1.

« Spiritus autem cum anima coniunctio non fit loci propinquitate... Hic [Sp. s.] eis qui ab omni sorde purgati sunt illucescens, per communionem quam cum ipso habent spirituales reddit. Et quemadmodum corpora nitida pellucidaque contacta radio fiunt et ipsa supra modum splendida et alium fulgorem ex sese profundunt, ita animae quae Spiritum ferunt illustranturque a Spiritu fiunt et ipsae spirituales et in alios gratiam emittunt ». S. Basil., *Lib. de Spiritu sancto*, c. ix, n. 13 (Ap. Migne, *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 110). — « Nulla creatura ita communicabilis est rationali animae ut in ipsa per substantiam inhabitet [ὡς ἐνοικίζεσθαι ἐν αὐτῇ οὐσιωδῶς]. Spiritus vero sanctus in ea habitat, secundum eum qui dicit : *Templum Dei sumus et Spiritus Dei habitat in nobis* ». Id. *Contra Eunomium*, l. V, init. (Ap. Migne, *Patr. gr.*, t. XXIX, col. 713).

Page 89, not. 4.

« [Iustificationis] unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet... vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem ». Conc. Trid., sess. VI, *De iustificatione*, cap. vii, med.

Page 100, not. 2.

« Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti ». Conc. Trid., sess. VI, *De iustificatione*, cap. xi. — « Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia,

etiam venialia, vitare, nisi ex speciali privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia : anathema sit ». *Ibid.*, can. XXIII.

Page 114, not. (fin de la note, page 113).

« Omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius... Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius ». S. TH., *Quaest. disput. De malo*, q. 2, art. 5. ad. 7. — « Cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit et ita meritorius erit et sic comedere et bibere servato modo temperantiæ meritorium erit in eo qui caritatem habet ». ID. *In II lib. Sent.* Dist. XL, q. 1. a. 5.

Page 122, not.

« Respectu omnis purae creaturae sola intensio gratiae Christi est terminus ad quem ceteri homines nec pervenire nec appropinquare possunt. Et ille solus terminus potest assignari de facto respectu gratiae Virginis, quamvis cogitatione possint multi alii termini medii designari... At vero respectu ceterorum omnium iustorum non solum Christi gratia, sed etiam B. Virginis designari potest ut terminus extrinsecus et universalis respectu omnium... Inter alios vero iustos distingui possunt duo ordines. Unus est eorum qui electi sunt ad singularem excellentiam gloriae et sanctitatis, quam nec per generalia auxilia gratiae, tam efficacia quam sufficientia, nec per privilegia, favores aut extraordinaria subsidia quae, licet non omnibus, saltem multis concedi solent, consequi potuissent : in quo ordine annumerari possunt apostoli, Iohannes Baptista et insigniores prophetae, et fortasse plures ex aliis excellentioribus sanctis. In alio vero ordine reliquos omnes iustificatos et praedestinatos constituo. Respectu ergo sanctorum prioris ordinis, praeter Christum Dominum,

solam Virginem seu perfectionem gratiae eius possumus ut extrinsecos terminos augmenti gratiae ipsorum assignare : nam inter ipsos non possumus cum fundamento aliquem terminum similem assignare ; nam pendet ex divina ordinatione variisque privilegiis gratiae sanctificatis his sanctis concessis, quorum ponderator solus Deus est et cui ipse concesserit. At vero respectu iustorum secundi generis dicere possumus, ultra Christum et Virginem, gratiam consummatam cuiuscumque sancti primi ordinis esse terminum extrinsecum augmenti gratiae respectu omnium sanctorum secundi ordinis, et infimum sanctorum primi ordinis esse quasi minimum terminum ad quem totus secundus ordo pervenire non potest, ob rationem dictam, quod illi secundo ordini non dantur auxilia gratiae ad tam insigne augmentum sufficientia. De sanctis vero secundi ordinis inter se collatis nihil certi dicere possumus ». SUAREZ, *De gratia*, l. IX, c. VI, n. 9.

Page 149, not. 1.

« Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum. Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis ». S. TH., 2. 2., q. 2, a. 9, ad 3.

Page 151, note.

« Perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis ; unde et ... ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione : ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo auctore... ; huius autem disciplinae fit homo particeps non statim,

sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat... Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti ». S. Th., 2. 2., q. 2, a. 3 corp. extr.

Page 152, not. 1.

« Sed quia... homo et angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam, fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis : quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem ». S. Th., 2. 2., q. 5, a. 1 corp.

Page 152, not. 2.

« Lumen fidei est quaedam supernaturalis participatio divini luminis ». Suarez, *De fide*, Disp. II, sect. I, n. 2.

Page 152, not. 3.

« Lumen fidei... est singularis quaedam participatio divini luminis et inchoatio quaedam luminis beatifici ». Id. *Ibid.*, Disp. III, sect. XIII, n. 4 extr.

Page 176, not. 1.

« Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Iesum Christum gratia, posse iustificari coram Deo : anathema sit. » Conc. Trid., sess. VI, *De iustificatione*, can. I. — « Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Iesum dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen ac difficulter possit : anathema sit ». *Ibid.* can. II. — « Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque

eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut paenitere posse sicut oportet ut ei iustificationis gratia conferatur : anathema sit ». *Ibid.*, can. III.

Page 177, not. 1.

« Cum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem... — Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est et actus eius est opus ad salutem pertinens ». Conc. Vatic., *Constitutio dogmatica de fide catholica*, cap. III.

Page 179, not. 1.

Propp. damnatae ab Innocentio XI S.P., die 2 martii 1679. — 21. « Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet ne non sit locutus Deus. » — 19. « Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. » — 20. « Hinc potest quis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem ». (Denzinger, nn. 1171, 1169, 1170).

Page 179, not. 2.

« Minime par est conditio eorum qui per caeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt atque eorum qui

ductis opinionibus humanis falsam religionem sectantur ; illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi ». Conc. Vatic., *Constit. dogm. de fide,* cap. III extr. — « Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint : anathema sit ». *Ibid.*, can. III, 6.

Page 180, not. 1.

« Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. » *Ibid.*, cap. III. — « Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere : anathema sit ». *Ibid.*, cap. III, 2.

Page 181, not. 1.

« Disponuntur autem [adulti infideles] ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt ». Conc. Trid., sess. VI, *De iustificatione,* cap. VI init. — « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustifica-

tionis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere : anathema sit ». *Ibid.*, can. IV.

Page 181, not. 2.

« Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando ». CONC. VATIC., *Constit. de fide*, cap. III. — « Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse : anathema sit ». *Ibid.*, can. III, 5.

Page 182, not. 1.

Prop. 23 ex damnatis ab Innocentio XI S. P., die 2 martii 1679. — « Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad iustificationem sufficit ». (DENZINGER, n. 1173).

Page 182, not. 2.

« Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest ». CONC. VATIC., *Constit. de fide*, cap. III init. — « Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur : anathema sit ». *Ibid.*, can. III, 2.

Page 254, not. 1.

« Neque vero existimare quisquam debet fidei notitiam minus certam esse, quod ea non cernuntur quae nobis credenda fides proponit; etenim divinum lumen, quo ea percipimus, tametsi rebus perspicuitatem non afferat, nos tamen de his dubitare non sinit. Deus enim, qui dixit de tenebris lumen splendescere (2 *Cor.* IV. 6), ipse illuxit in cordibus nostris, ut non sit nobis opertum evangelium, sicut iis qui pereunt (2 *Cor.* IV. 3) ». *Catech. Trid.*, cap. I init.

Page 255, not. 2.

« In hoc enim multum inter se differunt christiana philosophia et huius seculi sapientia, quod haec quidem naturalis tantum luminis ductu, ab effectibus et ab iis quae sensibus percipiuntur paulatim progressa, nonnisi post longos labores, vix tandem invisibilia Dei contemplatur primamque omnium rerum causam et auctorem agnoscit atque intelligit; contra vero illa humanae mentis aciem ita exacuit ut in caelum nullo labore penetrare possit atque divino splendore collustrata, primum quidam aeternum ipsum luminis fontem, deinde quae infra ipsum posita sunt, intueri, ut nos vocatos esse de tenebris in admirabile lumen, quod est apud apostolorum principem (I PET. II. 9), cum summa animi iucunditate experiamur, et credentes exultemus laetitia inenarrabili (I PET. I. 8) ». *Ibid.*

Page 258, note 1.

« Quamvis fides divina et fides humana in hoc conveniant quod utraque fundatur in illis duobus principiis [affirmantis testimonio et eiusdem veracitate], valde tamen differunt in cognitione talium principiorum quam requirunt. Nam fides humana est incerta et fallibilis... At vero fides divina est infallibiliter certa, immo certior quacumque cognitione naturali, et ideo non potest niti

per se ac formaliter in illis principiis ut cognitis quacumque alia naturali cognitione... Unde qui credit Deum esse trinum quia Deus dixit, necesse est ut tam certo credat Deum dixisse sicut Deum esse trinum. Non sufficit ergo fides humana illius propositionis *Deus dixit*, etiamsi plurimorum hominum testimonio et humanis argumentis confirmetur, quia semper est incerta, praesertim comparatione fidei divinae. Et eadem ratione non sufficit quod altera propositio, *Deus est prima veritas, quae fallere non potest*, solo lumine naturali sit nota ; nam etiam illa cognitio est minus certa... Ergo impossibile est ut prima veritas sic tantum cognita fundet assensum certum fide infusa, quia non potest esse firmius aedificium quam fundamentum eius, sicut non potest esse certior conclusio quam principium. Hinc ergo concluditur debere illa principia esse cognita lumine supernaturali ; non est autem in hac vita supernaturale lumen vel prius vel melius quam fides, loquendo secundum ordinariam et generalem regulam [quae scilicet excludit revelationes, ut aiunt, privatas]. Ergo illa duo principia non aliter sunt fundamenta fidei quam ut cognita per ipsam fidem ». SUAREZ, *De fide*, Disp. II, sect. IV, n. 7. Cf. *ibid.*, Disp. III, sect. VI.

Page 342, not. 1.

« Hinc fit ut ... possit peccator eam perfectionem consequi quoad liberationem a peccato ut .. a commissis tam mortalibus quam venialibus omnino sit immunis et liber non tantum a culpis, sed etiam ab omni poenarum reatu... In viris perfectis, qui raro peccant cum deliberatione et frequenter opera satisfactionis exercent, potest hoc non raro accidere ». SUAREZ, *De gratia*, l. IX, c. VII, n. 1 post med.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES.

Préface v
Auteurs et Ouvrages cités xiii
Introduction. — Des différentes espèces de vies réunies en l'homme 1
Article I. — Définitions préliminaires 1
Article II. — Trois espèces de vie naturelle en l'homme . 6
Appendices 18
Appendice A. — De l'instinct 18
Appendice B. — Les nerfs 24
§ 1. — Nature et propriétés des nerfs 25
§ 2. — Diverses espèces de mouvements exécutés sous l'influence de l'activité des nerfs 31
§ 3. — Influence sympathique des nerfs les uns sur les autres 34
Article III. — La vie surnaturelle 37

PREMIÈRE PARTIE

La grâce sanctifiante, principe de la vie surnaturelle

Chap. I. — Nature et caractère fondamental de la grâce sanctifiante 45
Chap. II. — Effets formels de la grâce sanctifiante . . . 53
Appendice. — Du rôle de Jésus-Christ dans l'œuvre de notre sanctification 58

PAGES.

Chap. III. — L'accroissement de la grâce sanctifiante dans notre âme 66
§ 1. — Remarques préliminaires 66
§ 2. — Accroissement de la grâce sanctifiante par les mérites. 69
Appendice. — La grandeur du mérite ne dépend pas principalement de la difficulté de l'acte de vertu. 79
§ 3. — Accroissement de la grâce sanctifiante par les sacrements et particulièrement par la sainte Eucharistie 85
Chap. IV. — Les obstacles à l'accroissement de la grâce sanctifiante 93
§ 1. — Le péché mortel 93
§ 2. — Le péché véniel délibéré 96
§ 3. — Les fautes de surprise ou de faiblesse. 99
§ 4. — Les penchants vicieux et les impuissances de nos facultés naturelles 110
Chap. V. — Conclusions et remarques supplémentaires . 113

DEUXIÈME PARTIE

Les vertus surnaturelles, principes de l'activité de la vie surnaturelle

SECTION I

Les vertus surnaturelles considérées en général

Chap. I. — Définitions et divisions 133
Chap. II. — Effet formel de l'infusion des vertus surnaturelles 139
Chap. III. — Caractères propres des vertus surnaturelles. 144
Chap. IV. — Accroissement de la perfection des vertus infuses 157

SECTION II

Les vertus théologales

SOUS-SECTION I

La vertu théologale de foi

PAGES.

Chap. I. — Caractère substantiellement surnaturel de la vertu de foi infuse. 170
Chap. II. — Propriétés de la vertu théologale de foi (fermeté, rationalité, liberté). 178
§ 1. — Nature de ces propriétés 178
§ 2. — Réalisation de ces propriétés dans l'acte de foi surnaturel 183
Chap. III. — Difficultés qu'offre l'acte de foi 198
§ 1. — Sources de ces difficultés 198
§ 2. — Comment il faut en triompher 207
Chap. IV. — Principes directifs de nos actes de foi . . . 220
§ 1. — Définitions dogmatiques du corps des évêques unis au Pape ou du Pape parlant *ex cathedra*. . 221
§ 2. — Décisions dogmatiques du Pape ne parlant pas *ex cathedra* et des Congrégations romaines. . . 224
§ 3. — Autorité des docteurs et des théologiens catholiques 227
§ 4. — Autorité des révélations privées 229
§ 5. — Autorité des croyances et des pratiques populaires 232
Appendice. — Réponse à des objections contre les idées exposées dans ce chapitre. 247
Chap. V. — Lumière apportée par la foi infuse à notre intelligence 254
Appendice. — Extrait d'un dialogue de Platon sur l'imperfection de nos idées des choses spirituelles. 268

SOUS-SECTION II

La vertu théologale d'espérance

PAGES.

Chap. I. — Caractères et objets de la vertu d'espérance . 272
Chap. II. — Biens et jouissances de l'état de béatitude surnaturelle 280
§ 1. — Prérogatives des corps glorifiés. 281
§ 2. — Jouissances des facultés de connaissance . . . 286
§ 3. — Jouissances des facultés affectives. 292
§ 4. — Jouissances de la vision béatifique 301
Chap. III. — Premier objet de la confiance en Dieu : le pardon de nos péchés 310
Appendice. — Des moyens institués par Dieu pour la rémission de nos péchés et celle des dettes de peine contractées par nos péchés 329
§ 1. — Rémission de la coulpe du péché mortel . . . 330
§ 2. — Rémission de la coulpe du péché véniel. . . . 333
§ 3. — Rémission des dettes de peine temporelle . . . 335
Chap. IV. — Second objet de la confiance en Dieu : la grâce de bien vivre 348
Chap. V. — Troisième objet de la confiance en Dieu : la vie éternelle 355

SOUS-SECTION III

La vertu théologale de charité

Article I. — L'amour de Dieu loi de notre vie. Caractères et conditions de l'amour d'amitié 365
§ 1. — La loi de notre vie morale 365
§ 2. — Les divers genres d'amour des diverses facultés affectives. 367
§ 3. — Les diverses espèces d'affections ou de sentiments dans l'amour 374
§ 4. — Caractères et conditions de l'amour d'amitié. . 377
Article II. — L'amour de Dieu pour nous 383

PAGES.

Chap. I. — L'amour de Dieu pour nous réalisant toutes les conditions du parfait amour d'amitié 383

§ 1. — L'affection de complaisance de Dieu pour nous . 383

§ 2. — L'affection de bienveillance de Dieu pour nous . 385

§ 3. — L'affection de concupiscence de Dieu pour nous. 387

Chap. II. — L'amour de Dieu pour nous rendu sensible dans la personne de Notre Seigneur Jésus-Christ 391

§ 1. — L'amour de Dieu pour nous manifesté par l'incarnation du Verbe divin 391

§ 2. — Amabilité du caractère humain de Jésus-Christ 395

§ 3. — L'amour de Jésus-Christ pour nous manifesté par sa douloureuse passion 403

§ 4. — L'amour de Jésus-Christ pour nous manifesté par l'institution de la très sainte Eucharistie. . . . 422

Article III. — Comment nous pouvons et devons répondre par notre amour à l'amour de Dieu 425

Chap. I. — De l'affection de complaisance et de l'affection de concupiscence que doit provoquer en nous la perfection de Dieu. 425

Chap. II. — L'affection de bienveillance à exercer par nous envers Dieu 433

§ 1. — Nature et possibilité de cette affection 433

§ 2. — L'exercice de l'amour de bienveillance effectif . 438

§ 3. — L'exercice de l'amour de bienveillance affectif . 450

Chap. III. — L'intimité avec Dieu 458

§ 1. — Première condition : assurance de l'amour mutuel 460

§ 2. — Seconde condition : sympathie d'idées et de sentiments 474

§ 3. — Troisième condition : communication fréquente avec Dieu. 480

§ 4. — Quatrième condition : exclusion d'affections étrangères 487

Appendice. — Les dons du Saint-Esprit 494

§ 1. — Le don de la crainte de Dieu. 497

§ 2. — Le don de piété. 503

PAGES.

§ 3. — Le don de force 505
§ 4. — Le don de conseil. 510
§ 5. — Le don de science. 513
§ 6. — Le don d'intelligence 517
§ 7. — Le don de sagesse. 524
Art. IV. — La charité fraternelle est-elle une vertu théologale? 534
TEXTES JUSTIFICATIFS. 539

241.1
Sm32
SMEDT, CH. DE.
44151
AUTHOR
Notre Vie Surnaturelle I
TITLE
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
ROOM NUMBER
Hagemann
Healy
Farland
[redacted]
NOV 14 1936
44151